

شرح

جوهرة التوحيد

المسمى « إتحاف الريد ، بجوهرة التوحيد »

للشيخ عبد السلام بن إبراهيم ، القاني ، المالكي

المجلد ١ ، صلاة وسلام على رسول الله

ومعه كتاب

النظام الفريد ، بتحقيق جوهرة التوحيد

تأليف

محمد يحيى الدين عبد الحميد

عفا الله تعالى عنه

الطبعة الثانية { سبتمبر سنة ١٩٥٥ م
محرم الحرام ١٣٧٥ هـ }

يطلب من

المكتبة التجارية الكبرى ، بأول شارع محمد علي ، بمصر
لصاحبها : مصطفى محمد

[جميع حق الطبع محفوظة لمؤلفه]

مطبعة السعادة ببيروت

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين ، والصلاة والسلام
الأتمنان الأكملان على سيد المرسلين وقائد الفر المحجابين ، سيدنا محمد
المخصوص بالشفاعة ، يوم قيام الساعة ، وعلى آله وصحبه أجمعين .

اللهم إني أحمدك خير الحمد لديك ، وأرضى الحمد إليك ، وأفضل الحمد
عندك ، سبعمائة لا أحصى ثناء عليك ، أنت كما أثنيت على نفسك ، عز جارك
وفلج من استعان بك ! وأشهد أن لا إله إلا أنت ، وأن محمداً عبدك
ورسولك ، وصفيك وخليفك ، وخيرتك من خلقك ، بلغ عنك ، فادى
الأمانة حق أدائها ، وما زال على سبيلك الذي ارتضيته حتى لحق بالرفيق
الأعلى ، اللهم فصل عليه صلاة ترفع بها قدره ، وتبلي ذكره ، وعلى أصحابه
الذين اقتفوا أثره ، وساروا على نهجه ، وعلى أتباعهم إلى يوم الدين .

أما بعد ، فإن شرح الشيخ عبد السلام بن إبراهيم اللقاني المالكي على
جوهره التوحيد لوالده وأستاذه في علم العقائد - قداني من علماء المسلمين
قبولاً ، وحل من قلوبهم المحلل الأسمى ؛ لإخلاص مؤلفه النية فيه ، ولاقتصاره
على عقائد أهل السنة والجماعة ، وإني كنت أحدث النفس منذ عهد بعيد بأن
أكتب عليه شرحاً يوضح مراميهِ ويروض صغابه ، ويبين إشارات مبانيهِ
ويمهد هضابَهُ ، ويُقيم على مختاره الأدلة ، وكانت الشواغل تصرفني عن

ذلك ، ثم انتهزت في هذه الأيام فرصة سانحةً ونُهزةً لائحةً ، فكتبت
 هذا الشرح في بضعة أيام متوخيًّا فيه سهولة العبارة وضمُّ الأشتات ، ووضوح
 المقاصد وبيان الإشارات ، ولست أزعِم أنني أثبت فيه بالجديد الذي لم يُسبق
 إليه ، ولكنني اقتديت فأحسننت الاقتداء ، وتأسَّيتُ فأجدت الاتِّساء ،
 واتبعت ، وما ابتدعت ، فما كان فيه من صواب ، فهو من توفيق رب
 الأرباب ، وما كان فيه من خطأ فهو من تقصِّي ، والله - سبحانه - المستول
 أن ينفع به ، ويجعله خالصاً لوجهه ، مقرباً إليه ، وأن يكتبه لنا في
 سجل الحسنات !

ربُّ إن بك اعتصامي ، وإليك قصدي ، وعليك اعتمادي ، ولك
 توجُّهي ، لا تَكُنِّي إلي غيرك ، ولا تجعل إلا إليك حاجتي ، بيدك الخير ،
 وأنت على كل شيء قدير .

ربُّ اغفر لي ولوالديَّ ولمن دخل بيتي مؤمناً ، وللمؤمنين والمؤمنات ،
 ربِّ هبني رضاك ، واكتبني عندك من الفائزين ؟

كتبه للعز باالله تعالى وحده

محمد محي الدين عبد المجيد

مصر الجديدة { محرم الحرام ١٣٦٩
 أكتوبر ١٩٤٩

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي رَفَعَ لأهل السنة المحمدية في الخافقين أعلاماً^(١)، ووضع بواضح أدلتهم من شبه المخالفين أعلاماً^(٢)، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده

(١) وصف الشارح المأمود جل جلاله بالموصول وصلته لأنه يريد الحمد الذي يقع من الحامد في مقابلة نعمة وصلت إليه من المأمود ؛ لما قيل : إن الحمد القيد خير من الحمد المطلق ، ووجه ذلك أن الحامد حمداً مقيداً يثاب على حمده هذا ثواب من فعل واجباً ، والحامد حمداً مطلقاً يثاب ثواب من فعل مندوباً ، وإنما كان ذلك كذلك لأن الحمد المقيد شكر للنعم على نعمته ، وشكر النعم واجب اتفاقاً ، غير أن للمترلة يقولون : أوجه العقل ، وهذا بناء على ما ذهبوا إليه من التحسين والتفصيل العقليين ، وأهل السنة والجماعة يقولون : أوجه الشرع ، وأراد بالسنة طريقة سيد الثقلين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، وطريقته : كل ما جاء به القرآن الكريم ؛ لما ورد في الحديث من أنه عليه الصلاة والسلام « كان خلقه القرآن » والخافقين في الأصل : الشرق والغرب ، وأراد بهما عموم الجهات ، وتسمية هاتين الجهتين خافقين لأن الرياح تخفق فيهما : أي تضطرب ذاهبة وجائية ، فهو مجاز عقلي بإسناد الفعل إلى مكان حصوله ، والأعلام : جمع علم - بفتح العين المهملة واللام جميعاً - وهو في هذه الفقرة بمعنى الراية ، وقد جرت العادة ألا تنصب الرايات إلا فوق رؤوس عظماء الناس ؛ فهذه الفقرة كناية عن ثبوت صفة الرفعة وعظم الشأن لأهل السنة المحمدية .

(٢) الشبه - بضم الشين المعجمة وفتح الباء الموحدة - جمع شبهة ، وهي ما يعرض للناظر في أمر من الأمور ولم يصل إلى درجة العلم واليقين ، وهي في الأصل مأخوذة إما من الشابهة بمعنى المماثلة ، لأنها - بحسب الظاهر - تشبه الدليل الصحيح وإن كانت عند التحقيق زائفة غير رائجة ، وإما من الاشتباه بمعنى الالتباس ؛ لأنها توقع من عرضت له في الالتباس واختلاط الصحيح بالفساد في نظره ، والأعلام : جمع علم ، وهو في هذه الفقرة بمعنى الجبل ، وفي قوله « رفع » و « وضع » طباق ، وفي قوله « أهل السنة » مع قوله « المخالفين » وقوله « واضح أدلتهم » مع قوله « شبه » شبه الطباق ، وفي قوله « أعلاما » في الفقرة الأولى مع قوله « أعلاما » في الثانية جناس تام .

بِحِجَارِ الصَّفَرِ

لا شريك له شهادة تكون بالتخلص في الدارين إعلاما^(١)، وأشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله الممنوح من أتباعه من الجنان أعلاماً^(٢)، صلى الله وسلم عليه وعلى آله وأصحابه ما أيدت قواعد العقائد^(٣)، وما حليت الجياد بجواهر الفرائد^(٤).

وبعد : فيقول العبد الفقير الحقير الفاني ، عبد السلام بن إبراهيم المالكي للقي ، ستر الله عيوبه ، وغفر ذنوبه :

قد كنت لخصمت ماعلقه أستاذنا من «عمدة المريد» على عقيدته المصممة «جوهرة التوحيد» في أوراق قليلة مميته «إرشاد المريد» ضمنها مختار أهل

((١)) الإعلام في هذه الفقرة بكسر الهمزة أوله ، وهو مصدر أعلم ، وفيه مع ما قبله جناس محرف ، والضابط فيه : أن يتفق اللفظان في الحروف ويختلفا في المعنى والضبط ، ومثاله «جبة البرد جنة البرد» فالبرد الأول بضم الباء والثاني بفتحها .

((٢)) الأعلام هنا بمعنى الرتب العالية ، وجوز الأمير رضي الله عنه أن تكون «أعلاماً» مؤلفة من كلمتين : إحداهما «أعلام» وهي أفضل تفضيل ، والثانية «ما» وهي كافة أو بمعنى «درجة» ومراده بأنها بمعنى درجة أنها نكرة بمعنى شيء وللراد بها درجة ، وكأنه قال «أعلى درجة» وعلى كل حال فالممنوح نعت لمحمد ، و«من» اسم موصول نائب فاعله ، فهو نعت سببي ، و«أعلاماً» مفعول ثانٍ للممنوح .

((٣)) «ما» في قوله «ما أيدت» مصدرية ظرفية ، وكأنه قال : مدة تأيد قواعد العقائد ، وقد شبهت العقائد بقصور ذات قواعد تشبهاً مضمراً في النفس ، ثم حذف التشبه به ورمز إليه بشيء من لوازمه ، وعلى هذا تكون القواعد جمع قاعدة بمعنى الأساس الذي يعمل لإرساء غيره عليه ، وتكون إضافة القواعد إلى العقائد بيانية : أي قواعد هي العقائد

((٤)) الجياد : جمع جيد ، ونظيره ذئب وذئاب ، والجيد : العنق ، والإضافة في «جواهر الفرائد» من إضافة للوصوف إلى الصفة ، نظير قولهم «مسجد الجامع» والفرائد : جمع فريدة ، بمعنى منفردة ، أو بمعنى مفردة ، سميت بذلك لأنها تنفرد عن غيرها ، ولأن العالم بها يفرد عنها عن غيرها من الجواهر لحسنها ونفاسها .

السنة من غير مَزِيد، فحين أَخْرَجْتَهُ وتَنَاوَلَهُ بعض طلبة التَّكْرُّور، ضاعف
الله لي ولهم الخيرات والأجور! أَفْصَحَ بما ينبيء عن قصور همته، وتناؤى
رغبته، وَلَيْتَهُ نظر إلى قوله :

فَكُنْ رَجُلًا رِجْلُهُ فِي الثَّرَى وَهَامَةٌ هِمَّتِهِ فِي الثَّرِيَّا^(١)

فبادرتُ إلى إسعافه بصرف شاغله؛ لما جاء أن الدالَّ على الخير كفاعله،
ووضعت له ما يكون لألفاظها مُبَيِّنًا، ولإيضاح معانيها مُعَيِّنًا.

وسميت « إتحاف المريد، بجوهرة التوحيد ».

سائلًا من وَلِيّ التوفيق، دوام النفع به والهداية لأقوم طريق، وأن
يَجْعَلَهُ خالصًا لوجهه الكريم، وسببًا للفوز لديه بِجَنَانِ النعيم!

(١) هذا ثاني ثلاثة أبيات من بحر المتقارب، وهاكها :

إِذَا أَظْمَأْتِكَ أَكُنْتُ اللَّثَامُ كَفَتِكَ الْقَنَاعَةُ شِبَعًا وَرِيًّا
فَكُنْ رَجُلًا رِجْلُهُ فِي الثَّرَى وَهَامَةٌ هِمَّتِهِ فِي الثَّرِيَّا
فَإِنَّ إِرَاقَةَ مَاءِ الْحَيَاةِ دُونَ إِرَاقَةِ مَاءِ الْمُحَيَّا

وأظْمَأْتِكَ : أعطشتك ، يعني إذا وجدت الناس قد ذهب خيرهم ولم يبق كريم يرتجى
فلا تقصد أحداً منهم في طلب معروف ، والزم القناعة عما في أيديهم ، والثرى - بفتح الثاء -
مقصوراً - التراب . والهامة في الأصل : الرأس ، وإضافة الهامة إلى الهمة تخيل ، والثرياء -
بضم الثاء - عدة نجوم متلاصقة في برج الثور ، يريد أنه يجب عليك أن تترفع عن اللثام،
وتربأ بنفسك عن أن تكون معهم ، وماء الحياة : الدم ، والمحيا : الوجه.

والله اعلم

قال رحمه الله تعالى : أولف مستعينا^(١) (بسم الله الرحمن الرحيم) اقتداء
بالكتاب العزيز^(٢) ، ولقوله عليه الصلاة والسلام « كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه

(١) أشار الشارح بقوله « أولف » إلى متعلق الباء في البسملة ، وبقوله « مستعينا »
إلى معنى الباء ، وفي كل واحد من الأمرين مقال واختلاف ، ونحن نجمله لك ، فنقول :
هذه الباء حرف من حروف المعاني ؛ فلا بد من معرفة معناها ، ولا بد لها من متعلق ، فأما
معناها فقد اختلف العلماء فيه ؛ فقليل : هي للمصاحبة على وجه التبرك ، وقيل : هي للاستعانة
على وجه التبرك أيضا ، فأما الذين ذهبوا إلى أنها للمصاحبة على وجه التبرك فإنما دعاهم إلى
ذلك ادعاؤهم أن الاستعانة إنما تكون بذات الله ، لا باسم من أسمائه ، وادعاؤهم أن في جعل
الباء للاستعانة سوء أدب ؛ لأن باء الاستعانة تدخل على الآلة كما في قولك : كتبت بالقلم ،
ويلزم على ذلك جعل اسم الله تعالى مقصوداً لغيره لا لذاته ، والجواب عن ذلك : أما عن
الأول فإنه لا مانع من الاستعانة باسم الله تعالى كما يستعان بذاته ، وأما عن الثاني فيقال :
إن معنى الاستعانة باسم الله تعالى أن الأمر للشروع فيه لا يتم على الوجه الأكمل إلا باسمه
سبحانه ، وكيف يكون في الاستعانة باسم الله تعالى سوء أدب وقد ورد في الحديث الأمر
بالاستعانة به سبحانه ، وذلك قوله صلى الله عليه وسلم : « إذا استعنت فاستعن بالله » وإذا
عرفت هذا فلا تلتفت إلى ما قيل : إن سوء الأدب مع هذا المعنى المقصود بالاستعانة لا يزال
موجوداً ، وأما متعلق الباء فقد اختلفوا فيه أيضاً ، هل يقدر فعلاً أو اسماً ؟ وعلى كل واحد
منهما هل يقدر متقدماً أو متأخراً ؟ وعلى كل من هذه الأوجه هل يقدر عاماً كإبتداء
وابتدائي أو يقدر من جنس الشروع فيه فيقال : أولف أو تأليني ، إذا كان الشروع فيه
تأليفاً ، وأشرب أو شربي ، إذا كنت شارعاً في الشرب ؟ وهلم جرا ، والأصح أنه يقدر
فعلاً ؛ لأن الأصل في العمل للأفعال ، ويقدر متأخراً ؛ لسكى لا يتقدم على اسم الله تعالى شيء
لا في اللفظ ولا في التقدير ، ومن جنس الشروع فيه ؛ لأن كل شارع في شيء يجعل التسمية
مبدأً لذلك الفعل ، وفي هذا القدر كفاية .

(٢) ذكر الشارح سببين للاقتداء باسم الله تعالى ؛ الأول : الاقتداء بالكتاب العزيز ،
والمراد به القرآن الكريم ، وليس معنى ذلك أن أول شيء ينزله من القرآن الكريم
هو البسملة ؛ فإن المعروف أن أول شيء نزل به جبريل من القرآن الكريم هو قوله تعالى
(اقرأ باسم ربك الذي خلق - الآيات من أول سورة العلق) وإنما المقصود أن أول

يسم الله الرحمن الرحيم»^(١) أى بُدْءاً، حقيقة»^(٢) «فهو أبتى» أو «أقطع»

القرآن الكريم في ترتيبه الذي أمر به الرسول صلوات الله وسلامه عليه بإرشاد جبريل هو ذلك ؛ فإن العلوم أن جبريل عليه السلام كان يقول للنبي صلى الله عليه وسلم عقب نزول شيء من القرآن : موضع هذا في مكان كذا ، بين كذا وكذا ، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يأمر أصحابه بذلك ، وشيء آخر يدل على ذلك ، وهو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ينزل إليه جبريل في رمضان من كل عام فيدارسه القرآن ، وكان رسول الله يدارس زيدا بعد مدرسة جبريل ؛ فثبت بهذا أن القرآن الكريم كان مرتباً ترتيباً توقيفياً غير ترتيب نزوله ، وهو على الوجه الذي بلغنا متواتراً التواتر الذي يفيد القطع ، ثم إن ابتداء القرآن بالبسملة لا يستلزم أنها جزء منه ؛ فإن الأكل وغيره من الأفعال تبدأ بالبسملة ، وليست هي جزءاً من شيء منها ، وفي هذه المسألة أقوال كثيرة ولكن أشهرها ثلاثة : الأول — وهو مذهب مالك رضى الله عنه — أنها بعض آية من سورة النمل ، لا غير ، والثاني — وهو مذهب الشافعي رضى الله عنه — أنها آية من سورة الفاتحة ومن كل سورة من سور القرآن ، والثالث — وهو المعروف من مذهب الحنفية — أنها آية مستقلة نزلت ليفصل بها بين السور ، وليست آية من الفاتحة بخصوصها ، ولا من سورة أخرى ، غير النمل فإنها بعض آية من اثنتائها . والسبب الثاني أنه أراد العمل بالحديث النبوي الذي رواه وسنكلم عليه فيما يلي .

(١) البال : الشأن والحال ، والمراد بالأمر ذي البال : الأمر الذي يهتم به شرعاً بشرط ألا يكون من سفاسف الأمور ، ولا محرماً ، ولا مكروهاً ، ولا ذكراً محضاً ، ولا ما جعل له الشارع مبدأ غير التسمية ، فإن كان من سفاسف الأمور كلبس النعل والبصق والخط فلا تسن له البسملة ولا الحمدلة ، وإن كان محرماً لذاته كالسرقة والزنا حرمت البسملة له والحمدلة عليه ، وإن كان محرماً لعارض كالوضوء بماء مغصوب لم تحرم ، وإن كان مكروهاً لذاته كالنظر إلى فرج زوجته بلا حاجة كرهت ، وإن كان مكروهاً لعارض كأكل البصل لم تكره وإن كان ذكراً محضاً كقولك «لا إله إلا الله» لم تسن له البسملة ، أما إن كان غير متمحض للذكر كتلاوة القرآن فإن البسملة تسن له ، وإن كان الشارع قد جعل للأمر مبدأ غير البسملة والحمدلة كالصلاة فإن السنة أن يبدأ المكلف بما جعله الشارع مبدأً كالتكبير في الصلاة .

(٢) اعلم أولاً أن هذا الحديث يروى بروايات مختلفة ؛ فيروى في صدره «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله» ويروى «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله» ويروى

نزل جبريل
في رمضان
من كل سنة

أو «أجذم» أي ناقص وقليل البركة .

والله : علم على الذات الواجب الوجود^(١) ، والرحمن : المنعم بجلال

بشده عن قلوبنا في عجزه «فهو أوتر» و«فهو أنقطع» و«فهو أجذم» ، واعلم ثانيا أن الابتداء
(على ضربين : الأول : الابتداء الحقيقي ، والثاني الابتداء الإضافي ، فأما الابتداء الحقيقي
فهو الابتداء بالشئ أمام المقصود بحيث لا يتقدم على ذلك الشئ شيء ما ، وأما الابتداء
الإضافي فهو الابتداء بالشئ أمام المقصود سواء أتقدم على ذلك الشئ شيء آخر غير
المقصود أم لم يتقدم؛ فهذا أعم من الأول ، وسمى إضافياً لأن الابتداء ليس ابتداء وتقدماً على
كل شيء بل هو ابتداء بالنسبة إلى شيء معين وهو المقصود ، إذا علمت هذين الأمرين فاعلم
أن العلماء قد رأوا أن الروايات التي وردت في عجز الحديث — وإن اختلفت في ألفاظها —
متفقة في المعنى المراد ؛ فإن المقصود بكل ألفاظها أنه ناقص وقليل البركة ، حتى إنه لو تم حسا
(لا يتم معنى ، فلما رأوا أن المعنى المراد لا يختلف باختلاف الألفاظ لم يبحثوا عن طريق يجمعون
به بين الروايات المختلفة ، ولكنهم رأوا أن الاختلاف في الألفاظ التي ورد عليها صدر
الحديث اختلاف جوهري ، وأن العمل بإحدى الروايات يستلزم إهدار الرواية الأخرى
لذلك بحثوا عن طريق للجمع بين الروايات المختلفة ، فأدام النظر إلى أن يحملوا رواية
الابتداء بسم الله على الابتداء الحقيقي ، وأن يحملوا رواية الابتداء بالحمد لله على الابتداء
الإضافي ويخصصوا رواية الابتداء بذكر الله بالبسملة والحمد لله ، فأما مستندهم في ذلك كله
فهو القرآن الكريم ؛ لأن ترتيبه التوقيفي مبتدأ ابتداء حقيقياً بالبسملة ومبتدأ ابتداء
إضافياً بالحمد لله ، وهذا كله هو ما يشير إليه قول الشارح هنا «أي بداءة حقيقة» وقوله فيما
بعد «وأشار بقوله الحمد لله على صلاته حيث افتتح بالحمد افتتاحاً إضافياً إلى الجمع بين حديثه
الوارد به وحديث البسملة» وفي هذا القدر كفاية أي كفاية .

(١) يشير إلى أن المختار أن لفظ الجلالة علم شخصي ، بمعنى أن مدلوله معين في الخارج ، لا بمعنى
أنه قامت به شخصيات كاليأض والطول ؛ لأن ذلك للمعنى مستحيل بالنسبة لله سبحانه وتعالى
والمقصود من هذا أن لفظ الجلالة ليس دالاً على معنى كلي ، لأنه لو كان كذلك لم تكن
كلمة التوحيد — وهي قولنا «لا إله إلا الله» — دالة على إفراده سبحانه بالألوهية دون
سائر من عداه ، وقد أجمع المسلمون بل الموحدون من جميع الملل في جميع الأعصار على أن
هذه الكلمة دالة على التوحيد ، ومن أجل ذلك سميت «كلمة التوحيد» ، فوجب ألا يكون
لفظ الجلالة دالاً على معنى كلي ، فثبت أنه دال على معنى شخص بالمعنى الذي ذكرناه

النَّعْمَ ، وَالرَّحِيمَ : الْمُنْعِمُ بِدَقَائِقِهَا .

وأشار بقوله (الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى صَلَاتِهِ) بكسر الصاد - أي عطياته ، حيث
فتتح بالحمد افتتاحاً إضافياً ، وهو ما يُقَدَّم على الشروع في المقصود بالذات ،
إلى الجُمُوع بين حديثه الوارد به وحديث البسملة

والحمد لغة : الثناء باللسان على الفعل الجميل الاختياري على جهة التعظيم
والتبجيل ، سواء كان في مقابلة نعمة أم لا^(١) ، واصطلاحاً : فعل يُنْبِئ عن تَعَزُّم

(١) هما أربع ألفاظ تتقارب معانيها ، ولكن بين كل واحد منها والآخر تمايز ،
فوجب أن نحدد معنى كل واحد منها ونسبها إلى الآخر ؛ ليتضح أمرها تمام الانضاح ، أما
الألفاظ الأربعة فهي : الحمد ، والمدح ، والشكر ، والثناء ، وأما معانيها والحمد في اللغة هو
ما ذكره الشارح بقوله « الثناء باللسان على الفعل الجميل الاختياري على جهة التعظيم والتبجيل »
سواء كان في مقابلة نعمة أم لا « وقبل أن ندرج لك هذا التعريف نقول لك : إرفي قوله
« الثناء باللسان » تخصيصاً للحمد بالحادث منه ، وذلك أن الحمد ضربان : أحدهما حمد حدث
وهو ما وقع من الخلق ، سواء أكان المحمود قدماً كقولنا : الحمد لله ، أم كان المحمود حديثاً
كما نقول : حمدت زيدا ، وثانيتها حمد قديم ، وهو ما كان من الله تعالى ، سواء أكان المحمود
قدماً كقوله سبحانه : الحمد لله ، أم كان المحمود حادثاً كما في حمده سبحانه لرسوله ولعابه
الصالحين ، وإعنا كان في تعريف الشارح تخصيص الحمد بالحادث منه لأنه حمله ثناء باللسان ،
واللسان جارحة الكلام للحوادث لا غير ، ويمكن أن يجاب بأحد حوايين : أولها أن مراده
تعريف الحمد الحادث فإل في المعرف للعهد ، وثانيتها أن مراده تعريف الحمد مطلق ، وقوله
« باللسان » لا يراد منه الجارحة المخصوصة ، ولكن المراد منه هنا الكلام مطلقاً ، وقد
فبقول : إن قوله « على الفعل الجميل » يراد به أن يكون الفعل المحمود عليه جميلاً في اعتقاد
المحمود بزعم الحامد ، سواء أكان جميلاً في النظر العام الصحيح كفعل الخيرات أم لم يكن
جميلاً في هذا النظر كتهيب الأعمار والأموال في نحو قول القائل :

نَهَبْتَ مِنَ الْأَعْمَارِ مَا لَوْ حَوَيْتَهُ لَهُنَّتِ الدُّنْيَا بَأَنَّكَ خَلِدُ

﴿وقوله «الاحتياري» قيد لإخراج ما هو جميل لكنه حاصل بغير اختيار المحمود وفعله كطول قامة زيد وإشراق لونه ؛ فإن الشاء عليه يمثل ذلك يسمى مدحاً ولا يسمى حمداً ، واعلم أن المحمود عليه غير المحمود به في الحقيقة والماهية ، لأن المحمود عليه هو الفعل الصادر من المحمود ؛ والمحمود به هو الكلام الصادر من الحامد ، ثم قد يتحد ما صدقهما داتاً ويختلفان اعتباراً كما إذا أكرمك زيد فقلت : زيد كريم ؛ فإن الكريم من حيث كونه باعثالك على الحمد يقال له محمود عليه ، ومن حيث كونه مدلول العبارة يقال له محمود به ، وقد يختلفان داتاً واعتدراً كما إذا أكرمك زيد فقلت : زيد عالم ، فإن المحمود عليه هو الكرم والمحمود به هو العلم وإنما الملح لعة فهو «الوصف بالجميل على الجليل مطلقاً» نعى أنه لا فرق بين أن يكون الجليل لمدوح عليه احتيارياً أم اضطرارياً ، وسواء أكان المدوح من ذوى العلم أم لم يكن ، كما في مدح جوهرة صفاء لونها وتقائها ، وسواء أكان في مقابلة نعمة أم لم يكن ، والحمد والمدح يشتركان في أن كلا منهما لا يكون إلا بالكلام ، وفي أن كلاهما لا يلزم أن يكون في مقابلة نعمة وأصله من المحمود أو المدوح إلى الحامد أو المدح ، وفي أن كلا منهما لا يكون إلا بوصف جميل . ويعترقان في أنه يلزم في المحمود عليه أن يكون اختيارياً وأن يكون صادراً من ذوى العلم لأنهم هم الذين يتصور الاختيار منهم ؛ فبين الحمد والمدح عموم وخصوص مطلق ؛ والمدح الأعم .

(وأما الشكر لعة فهو «فعل يبي عن تعظيم النعم من حيث كونه معماً» والمراد بالفعل ما هو أعم من القول باللسان والاعتقاد بالجان والعمل بالأركان التي هي الجوارح ؛ ومن هذا التعميم مع قولنا «تعظيم النعم» مع أن النعم هو موصل الإحسان يتضح لك أن الشكر أعم من كل من المدح والحمد من جهة ، وأخص من كل منهما من جهة أخرى ، ويان ذلك أن الشكر يكون قولاً واعتقاداً وفعلًا من أفعال الجوارح في حين أن الحمد والمدح لا يكون واحد منهما إلا كلاماً ، فهذه جهة عموم الشكر ، وأن الشكر لا يكون إلا في مقابلة نعمة صادرة من المشكور سواء أكانت عائدة على الشاكر أم على غيره في حين أن الحمد والمدح لا يلزم فيهما ذلك ، فهذه جهة خصوص الشكر ؛ فبين الحمد والمدح مع الشكر عموم وخصوص وجهي ؛ فبعض الحمد وبعض المدح يكون شكراً ؛ وهو ما يكون بالكلام في مقابلة نعمة ، وبعض الحمد وبعض المدح ليس شكراً ، وهو ما يكون بالكلام في غير مقابلة نعمة ، وبعض الشكر لا يسمى حمداً ولا مدحاً ، وهو ما يكون عملاً من أعمال الجوارح في مقابلة نعمة . وقد اشتهر أن الحمد في العرف هو نفس الشكر اللغوي ؛ فتكون النسبة بين الحمد اللغوي

المنعم بسبب كونه مُنعمًا على الخادم أو غيره . سواء كان ذلك العمل اعتقاداً بالقلب أو قولاً باللسان أو عملاً بالأركان والأعضاء .

(ثم سلامُ الله) ^(١) أى : تحيتهُ اللاتقة به صلى الله عليه وسلم بحسب ما عنده تعالى (مع صلاته) أى : رحمة المقرونة بالتعظيم ، أو طنقه ، والصلادُ من الله الرحمة ، ومن الملائكة الاستغفار ، ومن الآدميين التضرع والدعاء ^(٢)

والحمد العرفي العموم والخصوص الوجهي على نحو ما عرفت

والشكر عرفاً هو « صرف المد جميع ما أنعم الله عليه به فيما خاق لأجله »
وأما الشاء لغة فهو « فعل ما يشعر بتعظيم شئ عليه » فهو نعم الجميع ؛ لأن العمل نعم من أن يكون قولاً أو اعتقاداً أو عملاً بالجارية ؛ فهو من هذه الناحية أهم من الحمد والمدح ، ولم يشترط فيه أن يكون في مقابلة نعمة ؛ فهو من هذه الناحية أهم من الشكر وفي هذا المقام كلام كثير للعلماء رحمهم الله تعالى ، وقد احتراأ بالك منه الباب ، وإضافة من أراهم العبقة الشذى ما لا تجده بحتمه في كتاب ، والله سبحانه يهدي من يشاء إلى صيل الصواب .

(١) محتمل « ثم » في هذه العبارة أن تكون للاستئناف ، ومحتمل أن تكون للاستئناف دالة على الترتيب ؛ فإن كانت للترتيب احتمل أن يكون المراد الترتيب التكري ، وأن يكون المراد الترتيب الرتبى ؛ لأن رتبة ما يتعلق بالخلق من الصلاة والسلام متأخرة ومتراخية عن رتبة ما يتعلق بالخالق من البسملة والحمدلة ، وقد بين الشارح معنى السلام ومعنى الصلاة ، بقى أن يقال : كيف قدم السلام على الصلاة مع أن هذا يخالف لعرف الاستعمال ولما ورد في قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً) ؟ والجواب على هذا أن ضرورة النظم ألجأته إلى هذا التقديم ، وقد احتاط لذلك فأشار إشارة خفية إلى أن رتبة السلام متأخرة عن رتبة الصلاة ، وبيانه أنه أدخل « مع » على الصلاة ، والمعروف أن « مع » إما تدخل على المتبوع لا التابع . ألا ترى أنك تقول : حضر الوزير مع السلطان ، ولا تقول : حضر السلطان مع الوزير .

(٢) إن قلت : هل ينفع رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذه الصلاة الصادرة ما والى معناها الدعاء له ؟ - فالجواب عن ذلك أن العلماء في ذلك خلافاً ؛ فقيل : إنه صلى الله عليه وسلم ينتفع بصلاته عليه كباقي الأنبياء ، ولكن ينبغي للإنسان ألا يصرح بذلك إلا في مقام

(على نبي) ^(١) هو إنسان أوحى إليه بشرع ، أمر بتبليغه أم لا ؛ فهو أعم من الرسول الذي هو إنسان أوحى إليه بشرع وأمر بتبليغه ، كان له كتاب أم لا (جاء) أي أرسله الله تعالى إلى جميع المكلفين من الثقلين على رأس أربعين سنة من ولادته (بالتوحيد) ^(٢) الشرعي ، وهو : أفراد المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته

التعليم ، وقيل : المهمة عائدة على المصلي ؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم قد أفرغ الله تعالى عليه الكمالات ، ورد هذا بأنه مامن كان إلا وعند الله تعالى أكمل منه . والكامل يقبل الزيادة في الكمال ، غاية ما في الباب أنه لا ينبغي للمصلي عليه أن يلاحظ ذلك ، كما أشرنا إليه وإنما يلاحظ أنه بذلك يتقرب إلى الله لينال مقصوده .

(١) يقال « نبي » بتشديد الياء ، ويقال « نبي » بالهمزة في آخره ، فأما الهموز فلا يحتمل في الاشتقاق إلا وجها واحدا ، وهو أن يكون أصله الباء وهو الحُر ، والنبي : فاعيل منه إما بمعنى الفاعل ؛ لأنه مخبر عن الله تعالى إن كان مع نبوته رسولا ، ولأنه مخبر عن حال نفسه لكي يحترمه الناس إن لم يكن رسولا . أو بمعنى المفعول لأن ملك الوحي يخبره . فأما النبي بتشديد الياء فيحتمل في الاشتقاق وجهين : أولهما أن يكون من النبأ ، وأصله على هذا الوجه نبي ، فسميت الهمزة بقلبها ياء ثم أدغمت الياء في الياء ، ويأتي فيه الوجهان للذكوران وثنائهما أن أصله من النبوة - بمنح فسكون - بمعنى الارتفاع ، وأصله نبيو . على زنة علم فما اجتمعت الواو والياء وسبقت إحداهما بالسكون قلت الواو ياء وأدغمت الياء في الياء . ويحتمل - على هذا أيضا - أن يكون فعلا بمعنى فاعل لأنه رافع لشأن من اتبعه على غيره ممن لم يتبعه ، وأن يكون بمعنى مفعول لأنه مرفوع المنزلة ، وإنما عبر المصنف بنبي دون رسول لأمرين : الأول موافقة الآية الكريمة (إن الله وملائكته يصلون على النبي) والثاني : الإشارة إلى أنه عليه الصلاة والسلام يستحق الصلاة والسلام عليه بعنوان النبوة التي هي أعم من الرسالة ؛ فيكون مستحقا لها بعنوان الرسالة من باب الأولى ؛ فإن الرسالة حيث وجدت وجدت النبوة ، ولا عكس .

(٢) للتوحيد ثلاثة معان : أحدها لقوى ، وهو العلم بأن الشيء واحد . وثنائها شرعي بمعنى الفن المدون . وهو « علم يقتدر به على إثبات العقائد الدينية مكتسب من أدلتها اليقينية » وثنائها شرعي لا بمعنى الفن المدون ، وهو ما ذكره الشارح بقوله « أفراد المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته والتصديق بها ذاتا وصفات وأفعالا - إلخ » فإن قلت : فلماذا

للتوحيد
سلاسة
معاني

ذاتاً وصفات وأفعالا ؛ فلا تقبل ذاته الا تقسام بوجهه ، ولا تشبه ذاته الذوات ، ولا تشبه صفاته الصفات ، ولا يدخل أفعاله الاشتراك ، وقيل : التوحيد إثبات ذات غير مُشَبَّهة بالذرات ولا مُعْطَلة عن الصفات ، وتخصيص الإرسال بالوحيد لأنه أشرف العبادات ، وأفضل الطاعات ، وشرط في صحتها ، وسبب النجاة من المذاب المخلد (وقد خلا الدين)^(١) أي تجرد (عن التوحيد) جملة حالية مقيدة لنبي : أي جاء من عند الله ، توحيد في حالة تعدد المعبودات الباطلة وخلق الدين - أي فرائعه - عن التوحيد والتفرد ، والدين ما ورد به الشرع من التعبد ، ويقال الطاعة وعبادة وإعزاز وأجزاء والحساب ، وعرفوه

حسن التوحيد ماله كرم مع أنه صلى الله عليه وسلم جاء بأشياء كثيرة غير التوحيد ؛ فالجواب أنه إنما خص التوحيد ماله كرم من بين سائر ما جاء به الذي لأن التوحيد أشرف العبادات ، وبابه الصلاة ، كما قد جاء في حديث أبي سعيد « إن الله تعالى لم يفرض شيئا أفضل من التوحيد والصلاة » وقد أشار الشارع إلى ذلك السؤال والجواب .

(١) قول المصنف « وقد خلا الدين عن التوحيد » الواو التي صدرت بها هذه الجملة واو الحال ، كما ذكر الشارع و « خلا » معناه تجرد ، ووقع في بعض نسخ المتن « عرا » وليس شيء فيه يقال « عري يبرى » بوران رضى يرمى بمعنى حلا يخلو ، ويصل « عرا يرو » بمعنى رل ، « والدين » لغة يطلق على عدة معان : الطاعة ، والعبادة ، والأجزاء ، والحساب ، ويطلق اصطلاحاً على « ما شرعه الله تعالى على لسان نبيه من الأحكام »

فإن قلت : تعبير المصنف يدل على أنه يجوز أن يطلق على ما كان عليه أهل الجاهلية دين مع أنهم كانوا مشركين وعدة أوثان ، قلنا : لا مانع من إطلاق لفظ الدين على ذلك ؛ لأن الدين يطلق ويراد به ما يتدين به ويقاد الناس له سواء أكان حقاً أم باطلاً ، ويدل لصحة ذلك قوله تعالى : (ومن يستغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه)

وقول المصنف « عن التوحيد » جار ومجرور متعلق بقوله خلا ، والمراد من التوحيد في هذه الجملة معناه اللغوي ، وعلى ذلك يكون بين كلمة « التوحيد » في الجملة السابقة وكلمة « التوحيد » في هذه الجملة جناس تام .

الدين معنى لغوي
يشمل على كل
عبادة دينية

بأنه : رَضَعَ الْهَيَّ سَائِقَ لَذَوِي الْعُقُولِ بِاخْتِيَارِهِمُ الْمَحْمُودِ إِلَى مَا هُوَ خَيْرٌ لَهُمْ
بِالذَّاتِ : أَيِ أَحْكَامٍ وَضَعَهَا اللَّهُ تَعَالَى لِلْعِبَادِ بَاعِثَةً إِلَى الْخَيْرِ الذَّاتِي ، وَهِيَ السَّعَادَةُ
الْأَبَدِيَّةُ ، وَيَأْتِي آخِرَ هَذَا الْمَوْضُوعِ انْقِسَامُهُ إِلَى عَامٍ وَخَاصٍّ (ف) لَمَّا بُعِثَ النَّبِيُّ
الْمَذْكُورُ (أَرْشَدَ الْخَلْقَ) أَيِ : جَمِيعِ الثَّقَلَيْنِ بِنَفْسِهِ وَبِوَاسِطَةِ ، وَدَلَّمُ (لِدِينِ)
أَيِ عَلَى دِينِ (الْحَقِّ) أَيِ : الْمُتَحَقِّقِ وَالثَّابِتِ وَجُودُهُ ، وَهُوَ اللَّهُ تَعَالَى ، وَلَا
يَسْتَحِقُّ هَذَا الْوَصْفَ غَيْرُهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ؛ لِأَنَّ وَجُودَهُ لِدَاثِهِ لَا يَسْبِقُهُ عَدَمٌ
وَلَا يَلْحَقُهُ عَدَمٌ (بِسَيْفِهِ) الْمُرَادُ مِنْهُ آلَةُ الْجِهَادِ الَّتِي هِيَ أَشْهَرُهَا ، وَالتَّعْقِيبُ ^(١)

(١) هذه العبارة لدفع اعتراض ورد على عبارة المصنف ، وحاصله أن جملة « أرشد
الخلق لدين الحق بسيفه » معطوفة على جملة « جاء بالتوحيد » التي هي صفة للنبي ، وحرف
الانفصال الذي هو الفاء يقتضي الترتيب والتعقيب ، وحينئذ يكون المعنى أن الرسول أرشد
الخلق بالسيف عقيب مجيئه بالحق من غير مهمة واقعة بين المجيء والإرشاد بالسيف ، مع أن
العلوم أن الإرشاد بالسيف الذي هو الجهاد لم يحصل إلا بعد مضي مدة طويلة هي مدة
إقامته صلى الله عليه وسلم بمكة بعد البعثة ؛ لِأَنَّ الْجِهَادَ لَمْ يَشْرَعْ إِلَّا بَعْدَ الْهَجْرَةِ . وملاحظ
الجواب أن التعقيب في كل شيء بحسبه ، فتارة يكون من غير مدة فاصلة بين وقوع المعطوف
والمعطوف عليه كما تقول : جاء فسلم ، وتارة يكون بعد مضي مدة كقولهم « تزوج زيد بولده
له » وكقوله تعالى : « والذي أخرج المرعى فجعله غثاء أحوى » وهما كجوابان غير هذا
الجواب الذي ذكره الشارح ، وحاصل أولهما أن في الكلام محذوفاً ؛ وتقديره في هذا المقام :
جاء بالتوحيد فأرشد الناس بالدعوة سرا وجهراً فأرشد الناس بسيفه ، وحاصل ثانيهما أن
الفاء في هذه العبارة لا تدل على الترتيب والتعقيب كما هو للشهور في معنى الفاء ، ولكنها
في هذه العبارة وما أشبهها تدل على الترتيب والتراخي مثل ثم . وقد عرف أن الحروف
تتقارض ، نعتي أن بعضها يقع في مكان بعض . وكما وقعت « ثم » في المكان الذي من حق
الفاء أن تقع فيه في قول الشاعر :

كَهَزَ الرُّدَيْنِيُّ تَحْتَ الْعَجَّاجِ جَرَى فِي الْأَنْبَابِ ثُمَّ اضْطَرَبَ

كذلك وقعت انفاء موقع « ثم » في الآية الكريمة وفي المثال الذي ذكرناه قبلها وفي
كلام المصنف ، ولذلك نفاثر كثيرة في العربية فاعرف ذلك وتنبه له .

الجملة لم يشرع
اللا بعد الهجرة

في كل شيء بحسبه ، وإلا فالجهاد بشرع بفوز الإرسال ، بل بعد الهجرة
(وهذه للحق) أي وأرشدكم بدلائله على الحق المراد منه مطابقة الحكم
الواقع ، وهو بهذا المعنى يطلق على الأقوال والمعتقد والأديان والمذاهب
باعتبار اشتغالها عليه ^(١) وضده لباطل (محمد) بدل من نبي مخصص له ، وهو
غير منقول من اسم مفعول مضعف ، سمي به نبينا صلى الله عليه وسلم ؛ لكثرة
خصائه المحمودة ورجاء أن يحمد أهل السماء والأرض ، وكان كذلك ،
ووصفه بـ (العاقب) وهو الذي يحشر الناس على قدمه ^(٢) ، وليس بعده نبي

(١) اعلم أن العلماء النحارير فسروا الحق بأنه « الحكم الذي طاقه الواقع » وحملوه
ضد الباطل الذي يعسر بأنه « الحكم الذي حاله الواقع » وعلى هذا تكون إضافة « مطابقة »
إلى « الحكم » في كلام الشارح من إضافة المصدر إلى مفعوله ، ويكون قوله « الواقع »
مرفوعا على أنه فاعل المصدر ، وفسروا انصدق بأنه « الحكم الذي طابق الواقع » وحملوا
ضده الكذب الذي يعسر بأنه « الحكم الذي حاله الواقع » ففي كل من الحق والصدق
تطابق بين الحكم الذي أفاده الكلام والواقع ، وتطابق بين الواقع والحكم الذي أفاده
الكلام ؛ لأن المطابقة مفاعلة من الجانبين ، ومعنى المفاعلة أن يصنع كل واحد من المرفوع
على أنه فاعل والمنصوب على أنه مفعول بالآخر مثل صنيع الآخر به ، إلا أنهم لما أرادوا
أن يعرفوا بين الاثنين اللذين هما الحق والصدق جعلوا ابتداء المطابقة في جانب الحق من
جهة الواقع ، وابتداء المطابقة في جانب الصدق من جهة الحكم ، والذي دعاهم إلى هذا هو
النظر في وضع الكلمتين « الحق » و « الصدق » فإنهم رأوا أن الحق مأخوذ من
قولهم « حق الشيء » إذا ثبت ، (واتثبت إنما هو الواقع ؛ فاسب اعتبار مبدأ المطابقة في
جانب الحق من جهة الواقع ، فهما في هذا الرأي متفقان دائما مختلفان اعتبارا ، واحتار
بعض المحققين أن الحق والصدق شيء واحد ، وأن كل واحد منهما عبارة عن « مطابقة
الحق للواقع » وذلك لأن الواقع شيء ثابت في نفسه يقاس عليه غيره .

(٢) ورد في حديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « أنا العاقب ؛ فلا نبي بعدي »
وفسر العلماء العاقب — كما ذكره الشارح — بأنه الذي يحشر الناس على قدمه ، وهو
(٢ — جوهرة التوحيد)

تُبْتَدَأُ نُبُوتُهُ، فهو بمعنى الخاتم بعثته وإرساله (الرُّسُلِ رَبِّهِ) أى لجميع الأنبياء،
والربُّ يقال لمعان، منها السيد والمالك، وهو فى الأصل مصدر بمعنى الترية،
وهى: تبليغُ الشيء شيئاً فشيئاً إلى الحد الذى أرادَه الربُّ، أطلق عليه تعالى

(يَحْشُرُونَ عَلَى قَدَمَيْهِ) أنهم يأتون بهم على سنته وشرعه وطريقه، وقالوا: المراد بقوله
صلى الله عليه وسلم «ولا نبي بعدى» أنه لا تبتدىء نبوة نبي بعده صلى الله عليه وسلم،
ومرادهم بذلك أن يحترروا عما ورد من أن عيسى ابن مريم - صلوات الله وسلامه على نبينا
وعليه! - يزل فى آخر الزمان، وإنما كان صلى الله عليه وسلم العاقب ليكون شرعه الذى
هو أكمل النرائع وأوفاهما بما يحتاج إليه البشر فى عاجل حياتهم وآجلها ناسخاً لكل النرائع.
فإن قلت: إذا فسرنا العاقب بأنه الخاتم لرسول الله وقع قول المصنف «لرسول ربه»
مستدركا لا يدل على شيء جديد.

قلت: الأفضل أن يجعل «العاقب» بمعنى الخاتم مطلقاً عن التقييد بكون الختوم به هم
رسول الله، وعلى هذا يحىء قوله «لرسول ربه» مفيداً فائدة جديدة، وهذا يسمى التحريد
(١) الرسل: جمع رسول، وأصله بضم الراء والسين المهملتين، كما قالوا: صبر، وغفر
- بهم أولها وثانيتها - فى جمع صبور وغفور، إلا أن المصنف سكن سين الرسل لإقامة
الوزن، وهذا سائغ فى المفرد وفى الجمع، وقد نطقوا فى عنق وعوه بسكون الثانى،
وقول الشارح «أى لجميع الأنبياء» إشارة إلى دفع اعتراض ورد على عبارة المصنف،
وحاصله أنه صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء كونه خاتم للرسول، وإثبات كونه خاتماً للرسول
الله لا يستلزم إثبات كونه خاتماً للأنبياء؛ لأن الرسل أخص من الأنبياء، ولا يلزم من
كونه خاتماً للأخص كونه خاتماً للأعم، ولو أنه قل «الخاتم لأنبياء ربه» لكان أحسن
وأصح؛ إذ يلزم من كونه خاتماً للأنبياء كونه خاتماً للرسول؛ لأنه ليس لنا رسول إلا وهو
نبي، وحاصل هذا الجواب أن المراد بالرسول الأنبياء من باب إطلاق العام وإرادة الخاص،
فهو مجاز مرسل، ولهذا الاعتراض جوابان آخران غير هذا الجواب؛ أولها: أن فى الكلام
اكتفاء - وهو ما يذكره الحجة بعنوان حذف الواو مع ما عطف - وتقدير الكلام:
العاقب لرسول وأنبياء ربه، على حد قوله تعالى (سراييل تقيم الحرم) فإن التقدير - والله
أعلم - تقيم الحرم والبرد، وثنائهما: أنا ندعى أن الرسول والنبي بمعنى واحد،
وليس أحدهما خاصاً والآخر عاماً كما تقولون، بل هما متساويان، فكل رسول نبي، وكل
نبي رسول، وهو رأى بعض المحققين، ويجوز أن يكون هذا الجواب مما أشار إليه الشارح.

مُبَالَمَةً^(١)، وإذا أُفرد ودخلت عليه أل اختص به سبحانه وتعالى^(٢) (و) سَلَامَ اللَّهِ

(١) اعلم أن بعض العلماء ذهب إلى أن «ربا» صفة مشبهة، وهو الذي يشعر به كلام صاحب الكشف، وقد اعترض على هذا بأن الفعل يستعمل من هذه المادة متعددا، قلوا «ربه ربه» بمعنى أمره أو تعبد، ومنه قول صعوان بن أمية بن خلف الحمصي لأبي سميان يوم حرب حنين - وقد رأى أن ثامنيان سره أن تغاب هواري على المسلمين - «لأن يري رجل من قريش خير من أن يرضى رجل من هوازن»، وقد علم أن الصفة المشبهة لا تشتق إلا من الفعل اللازم، ولهذا اضطر شارح الكشف إلى الاعتذار عما يفيد طعن كلام ابن عثري بأننا نقدر نقل الفعل النحوي إلى اللازم ثم تشتق منه الصفة المشبهة، وذهب قوم إلى أن «ربا» مصدر بمعنى الترية على مثل ما قوله الشارح، قال شيخ الإسلام «ووقع في عبارة كثير من العلماء أنه مصدر بمعنى الترية، وهو تليع الشيء شيئا فشيئا إلى الحد الذي أرادته الرى، أطلق عليه تلي مبالغة بدعوى أنه تعالى هو عين الترية، ولا يخفى ما فيه من البشاعة» اهـ ولما رأى المحققون أن كونه صفة مشبهة بمعنى مالك لا يحلو عن تصحيف، وأن كونه مصدرا بمعنى الترية لا يحلو عن سوء أدب، ذكروا أنه اسم فاعل حذف عذف ألفه، وأصله رابب بمعنى مربي أو بمعنى مالك، ونظيره «بر» حيث ذكروا أن أصله «ارر» ثم حذفت الألف وأدغم المثلاث، فنلخص أن العلماء في كلمة «رب» ثلاثة أقوال: قيل هي صفة مشبهة، وقيل هي مصدر، وقيل: هي اسم فاعل.

(٢) قد يستعمل لفظ «رب» مفردا ومجردا من أل ومن الإضافة، وقد يستعمل مفردا مقرونا بأل؛ وقد يستعمل مفردا مضافا وقد يستعمل جمعا، فأما استعماله جمعا فيجوز أن يطلق على غير الله تعالى، ومنه في القرآن الكريم (أرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار؟) وأما استعماله مفردا مضافا فليل: يجوز أن يطلق على غيره تعالى مطلقا، نقول: رب الدار، ورب الإبل، بمعنى صاحبها؛ وقيل: إن أضيف إلى العاقل لم يحز أن يطلق على غيره سبحانه وتعالى؛ وقد استدلل لهذا القول بحديث رواه الشيخان عن أبي هريرة «لا يقل أحدكم: أطعم ربك، وضىء ربك، ولا يقل أحد ربى، وليقل: سيدي، ومولاي» ويعارض هذا قوله على لسان يوسف عليه السلام: (ارجع إلى ربك) وقوله على لسانه أيضا: (إله ربى أحسن مثواي) ويمكن أن يجاب عن الآيتين الكريميتين بأنه شرع من قبلنا، وليس شرعا لنا إذا ورد في شرعا ما يمنعه. وأما استعماله مفردا مجردا من أل ومن الإضافة فالصواب أنه لا يجوز إطلاقه على غير الله تعالى؛ وأما قول النابغة الديلمي:

مجنون لفظه
سخراني ربه

مع صَلَاتِهِ عَلَى (آلِهِ) صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ^(١)، وهم أتقياء أُمته؛ لتعميم الدعاء، فهو معطوف على نبي أو محمد^(٢)، لمشاركته له في حكمه، وهو الدعاء بما ذكر (وَ) على (صَحْبِهِ) أَي: أصحابه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ^(٣)، والصحابي: مَنْ لقيه صَلَّى اللَّهُ

نَحْنُ إِلَى الثُّمَّانِ حَتَّى نَنَالَهُ فِدَى لَكَ مِنْ رَبِّ طَرِيفِي وَتَالِدِي

فلا يدل على الجواز؛ لأن الأحكام الشرعية لا تؤخذ عن الشعراء خصوصاً أهل الجاهلية، وأما استعماله مفرداً مقروناً بآل ولا يجوز إطلاقه على غيره تعالى، وأما قول الحارث بن حذرة في النذر بن ماء السماء:

وَهُوَ الرَّبُّ وَالشَّهِيدُ عَلَى يَوْمِ الْخِيَارَيْنِ وَالْبَلَاءِ بَلَاءَهُ

فمثل قول النابغة الذبياني المتقدم، لا يصح أن يكون مستنداً على حكم شرعي، نعم إن كان المراد جواز إطلاق هذا اللفظ أو داك عند أهل اللغة على كذا أو كذا صح الاستدلال بمثل قول النابغة والحارث، بل قول مثلهما في ذلك أولى أن يستدل به، وينبغي أن يكون المراد بالجواز في هذا الوضع الجواز الشرعي، لا الجواز اللامعي

(١) في كلام المصنف ها الصلاة على غير الأنبياء والملائكة تبعاً، وهي جائزة بالإجماع، بل هي مطلوبة؛ لقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «اللهم صل على محمد، وعلى آل محمد» ولتبيه عن الصلاة البتراء، وقد فسروها بالصلاة التي لم يذكر فيها الآل، فأما الصلاة على الآل والصحب استقلالاً فقليل: لا يجوز، بل هي حرام، وقيل: هي مكروهة، وقيل: هي خلاف الأولى، والذي صححه جمهرة العلماء القول بالكراهة

(٢) منع شيخ الإسلام أن يعطف قوله «وآله» على قوله «محمد» وذهب إلى أنه فاسد، ووجه ذلك أن المعطوف في حكم المعطوف عليه، و«محمد» بدل من قوله «نبي» فلو جعلت قوله «وآله» معطوفاً على «محمد» لزم أن يكون الآل ومن ذكر معه بدلاً أيضاً من نبي، وهو لا يجوز.

(٣) تفسير الصحب بالأصحاب يومم أنه يفتره جمعا لصاحب، وهو مذهب أبي الحسن الأخفش، زعم أن صحبا جمع صاحب، ونظيره عنده شرب وشارب وتجر وتاجر، والتحقيق قول سيبويه إسم أهل هذه الصناعة، ذهب إلى أن صحبا اسم جمع لصاحب؛ لأنه ليس على رنة من زيات حموع التكسير للعروقة. ومن هنا تعلم أن قول النحاة «اسم الجمع: ما ليس له واحد من لفظه»، بل له واحد من معناه «مبنى على الغالب والكثير»، وأن مدار الفرق بين الجمع واسم الجمع على أن يكون على زنة من أوزان الجموع أولاً، فإن كان على زنتها فهو جمع؛ وإن لم يكن فهو اسم جمع.

نفس الجمع

عليه وسلم مميزاً مؤمناً به ومات على الإسلام، فيدخل ابن أم مكتوم^(١) ونحوه من العميان؛ وعيسى والخضر والياس عليهم الصلاة والسلام؛ لحصول اللقاء ولأنه لا يشترط فيه التعارف؛ إذ لا تنافي بين مقام الصحبة والنبوة والملاكية، فميسى عليه السلام آخر الصحابة موتاً، والملائكة صحابة ما قون إلى الآن تكليفهم بشريعته^(٢) (و) على (حزبه) أي: جماعته صلى الله عليه وسلم.

(و) يؤتى بها للانتقال من أسلوب إلى آخر، وأصلها «أما بعد» بدليل لزوم البناء في حيزها غالباً، لتضمن «أما» معنى الشرط، والأصل: مهملاً، يمكن من شيء بعد البسطة^(٣) وما بعدها (فأعلم بأصل الدين) أي: بأصوله، فواعده، وهي العقائد الآتية بيانها، قال الراغب: العلم إدراك

(١) ابن أم مكتوم اسمه عبدالله، وهو أحد مؤدني رسول الله صلى الله عليه وسلم، والقاء في قوله ما يدخل ابن أم مكتوم للتبريع، ودخول ابن أم مكتوم مفرع على تعريف الصحابي عما ذكر حيث عبر الشارح بقوله «من تبعه صلى الله عليه وسلم» دون أن يعبر بمن رآه كما عبر به بعضهم، فإن ظاهره أن الرؤية بصرية، فإن كانت علمية استوى التعريفان في اشتغالها على أن أم مكتوم ونحوه.

(٢) هذا مسمى على مذهب ضعيف، وهو أن الملائكة ممن أرسل إليهم الرسول صلى الله عليه وسلم وأنهم مكلفون، والأقرب إلى الحق أن رسالته للعالمين وهما الجن والإنس فقط، ولو سلم أنه مرسل إلى الملائكة أيضاً لم يسلم أنهم مكلفون؛ لأن التكليف إنما يكون بما يكون فيه كلمة ومشفقة، وطاعة الملائكة جبيلة لا مشقة على واحد منهم في القيام بها.

(٣) البسطة: اسم لقول القائل «بسم الله الرحمن الرحيم» وقالوا: بسم، وحمد، وحول، وطلب، ودمر. وقالوا أيضاً: هل، وكبر، وسبح، وذلك إذا قال: بسم الله الرحمن الرحيم، والحمد لله رب العالمين، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وأطال الله بقاءك، وأدام الله عزك، ولا إله إلا الله، والله أكبر، وسبحان الله، ويسمى هذا في علم الاشتقاق النحت، وضابطه أن تأخذ أربعة حروف من المركب الذي تريد أن تنحت منه، من غير أن تفقد نفسك بحرف معين، ثم ترتب هذه الحروف على مثال ترتبها في المركب، فتقدم منها المتقدم

الشيء بحقيقته ، وهو كقول شيخ الإسلام : إدراك الشيء على ما هو به ،
 ويقال : مَلَكَةٌ يُقْتَدَرُ بِهَا عَلَى إدراكات جزئية ، والجهل : انتفاء العلم بالمقصود
 فإن لم يُدْرَك ، وهو الجهل البسيط ، أو أُدْرِكَ الشيء على خلاف هيئته في
 الواقع ، وهو الجهل المركب ، لتركبه من جهلين : جهل المدرك بما في الواقع ،
 وجه : أنه جاهل ، كاعتقاد الفيلسوف قِدَمَ العالم ، انتهى ، وقوله (مُحْتَمٌّ) خبر
 « فاعلم » الواقع مبتدأ^(١) ، يعني أن تعلم التوحيد وتعليمه واجب شرعا وجوبا
 حتما ، أي لا ترخيص فيه ؛ لقوله تعالى « فَاَعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ » عينيا في

فيه وتأخر للتأخر فيه ، وتحمّلها على وراثة الدرجة ، ولك أن تشتق منها فعلا على مثل
 دحرج ؛ وانظر إلى قول الشاعر :

لَقَدْ بَسَمَلْتُ نَبِيَّ غَدَاةً لَقِيْتَهَا فَيَا حَبِذَا ذَاكَ الْحَبِيبُ الْمُبَسَّلُ
 فقد استعمل الفعل واسم الفاعل .

(١) محتم اسم مفعول ، ومعناه أوجب الشارع ولم يرخص في تركه ؛ فيجب على كل
 مكلف من ذكر وأنثى وجوبا عينيا معرفة كل عقيدة بدليل ولو إجماليا ، ودليل ذلك قوله
 تعالى (فاعلم أنه لا إله إلا الله) وأما معرفة المقائد بالأدلة التفصيلية ففرض كفاية ومعناه
 أنه يجب على أهل كل ناحية بشق الوصول منها إلى غيرها أن يكون فيهم من يعرف المقائد
 بالدليل التفصيلي ؛ لأنه ربما طرأت شبهة فيدفعها . هذا هو الذي عليه جمهرة علماء المسلمين
 ومن العلماء من أوجب على كل مكلف ذكر كان أو أنثى وجوبا عينيا أن يعرف كل عقيدة
 بدليلها التفصيلي . وليس هذا بمرضى ، فقد ضيق هؤلاء ما وسع الله تعالى على عباده ، وحملوا
 في دين الله الحرج والجهد الجاهد ، والله أراؤف بعباده من أن يكلفهم ما لا يطيقون .

فإن قلت : فما حد الدليل الإجمالي وحد الدليل التفصيلي ؟ حتى أعرف ما يجب على
 عامة الخلق وما يجب على خاصتهم .

فالجواب عن ذلك أن الدليل الإجمالي هو الذي يعجز صاحبه عن تقريره ودفع ما يرد
 عليه من الشبه ، وأما الدليل التفصيلي فهو ما يقدر صاحبه على تقريره ودفع ما يرد عليه من
 الشبه ، وحد لك مثلا تصح منه هذه الحقيقة ، إذا قيل لك : ما الدليل على وجود الله تعالى ؟
 فقلت : الذي يدل على وجود الله تعالى هو هذا العالم ، ولم تعرف وجه دلالة وجود العالم على

المعنى منه ، وهو ما يخرج به المكلف من التقليد إلى التحقيق ، وأقله معرفة كل عقيدة بدليل ولو جُملياً ، وكفاً في الكفاية منه ، وهو ما يقتدر معه على تحقيق مسائله وإقامة الأدلة التفصيلية عليها وإزالة الشبهة عنها بقوة

وهذا العلم ^(١) يُبحث فيه عن ذات الله وصفاته وأحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الإسلام .

وجود الله ، أو عرقها ولكك لم تعرف كيف ترد على ما يورد على هذا الدليل من شبه ، فأنت حينئذ عام بالدليل الإجمالي ، وما إن كنت تعرف وجه دلالة وجود العالم على وجوده سبحانه ، وكنت مع ذلك تستطيع أن تدفع كل شبهة يوردها النور على هذا الدليل فأنت حينئذ عام بالدليل التفصيلي .

ما من حجة العقائد بالتقليد قد اختلف العلماء فيه : أمؤمن هو أم كافر ، وإذا كان مؤمناً فهل هو عاص باكتفائه بالتقليد أم غير عاص ؟ والذي صححه الجمهور من العلماء أنه مؤمن . ثم إن كان بحيث يقدر على النظر فهو عاص بتركه ما قدر عليه ، وإن كان بحيث لا يقدر على النظر فهو غير عاص لأنه ما ترك شيئاً إلا وهو عاجز عن تحصيله ؛ وقال جماعة : هو مؤمن غير عاص مطلقاً ، أي سواء أقدر على النظر أم لم يقدر ، وقال قوم : هو مؤمن عاص مطلقاً ، وقيل : هو كافر ، وعليه جرى السنوسي في شرح الكبرى ، وصره ، وشع على من قال : إن التقليد كاف ، ويقال : إنه رجع عن هذا القول ورجع إلى القول بكفاية التقليد ، والذي تعلّق به المس هو القول الأول من هذه الأقوال ؛ لأن من العوام من لا يستطيع فهم هذه الأدلة ، ولأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يقبل من كل واحد ما قدر عليه ولم يعرف عنه صلى الله عليه وسلم التشدد في حمل الناس على إدراك ما لم يمنحهم الله القدرة على إدراكه ، وسيأتي لهذا الكلام تنمة عند إشارة هذه المسألة في كلام المصنف

(١) هذا الكلام يشير إلى موضوع علم أصول الدين ، أو علم التوحيد ، أو علم الكلام ، وهو يفيد أن موضوعه ذات الله تعالى وصفاته ، والممكنات من حيث مبدؤها ؛ لأنه يبحث فيه عن ذلك ، قال العلامة الأمير : « وهو أظهر مما قيل : موضوعه للعلوم مطلقاً ، أو ماهيات الممكنات من حيث دلالتها على ما يجب للاله كما في شرح الكبرى ، أو أقسام الحكم العقلي الثلاثة — وهي الوجوب والاستحالة والجواز — أو مطلق للوجودات ؛ إلى غير ذلك من أقوال لاتقوى » اهـ كلامه . وقال شيخ الإسلام : « وموضوعه ذات الله تعالى من حيث

وحدوهُ أيضاً بأنه : علم يُقْتَدَرُ معه على إثبات العقائد الدينية على الغير
وإزامها إياه : بإيراد الحجج ، ودفع الشبه

ثم يبين السبب الحامل له على وضع هذه المنظومة في أصول الدين دون
غيره من العلوم الواجبة بقوله : (يحتاج) أى : الفن الملقب بأصول الدين
(للتبيين) أى التوضيح ، بتصوير مسائله وإثباتها بقواطم الأدلة ، والبيان :
إخراج الشيء ^(١) من حيز الإشكال إلى حيز التجلي ، وإنما احتاج إلى البيان لأن
كلام الأوائل كان مقصوراً على الذات والصفات والنبوات والسمميات ،
فلما حدثت المبتدعة ^(٢) ، وكثر جداً لهم مع علماء الإسلام ، وأوردوا شبهها على

ما عاب له وما يستحيل وما يجوز ، وذات الرسل الكرام كذلك ، والمكن من حيث إنه
يتوصل به إلى وجود صانعه ، والسمميات من حيث اعتقادها اه كلامه .

(١) عرف السيد الشريف الجرجاني البيان بتعريفين ؛ أحدهما ما ذكره الشارح هنا ، قال :
« البيان : إظهار المعنى وإيضاح ما كان مستوراً قبله ، وقيل : هو الإخراج من حيز الإشكال ،
والفرق بين التأويل والبيان أن التأويل ما يذكر في كلام لا يفهم منه معنى محصل في أول
وهلة ، والبيان ما يذكر فيها يفهم ذلك لموع خماء بالنسبة إلى البعض اه

(٢) الابتدع : الإتيان بالشئ الذي لم يسبق نظيره ، والابتدع : الآتى بذلك ، ولما كان
السلف الصالح على النهج القدي ذكره الشارح كان اتدين جاءوا بعد مهيئة يتبعون الشبه ويشرونها
وخلطونها بقواعد الفلسفة متدعين بمعنى أنهم آتون بما لم يسبق في محاورات السلف مثله ،
يرى أن رجلاً سأل الإمام مالك بن أنس عن قوله تعالى : (الرحمن على العرش استوى)
فقال : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والسؤال عنه بدعة ، أخرجوا عنى هذا المبتدع ،
فذكر أن السؤال عن معنى الاستواء بدعة ؛ وذلك لأن السلف ما كانوا يسألون عنه ، بل
كانوا يفوضون العلم فيه إلى الله تعالى ، وذكر أن أسئلة مبتدع ؛ لأنه آت بما لم يكن السلف
يأتون به ، وحكى العلامة سعد الدين التفتازاني أن أول من أظهر الخلاف واصل بن عطاء
الذي صار رئيساً للمزلة من أهل طبعته ، وكان واصل في مجلس الحسن البصري ، وسأل رجل
الحسن قائلاً : يا إمام الدين ، زعم أناس أن من فعل كبيرة من الكبائر فقد كفر ، وقال آخرون

• فَرِهَ الأوائل ، وأُزْمِوهُم الفساد في كثير من المسائل ، وخطأوا تلك
الشبه بكثير من القواعد الفلسفية ، تصدَّى المتأخرون لدفع تلك الشبه^(١) ،

لا تضر مع الإيمان معصية أصلاً كما لا تنفع مع الكفر طاعة أصلاً ، فما الحق في ذلك ؟ فأطرق
الحسن البصري بفكر في المسألة ، وسارع واصل فأثنت منزلة بين الكفر والإيمان ، وقن :
الناس ثلاثة أقسام : مؤمن ، وكافر ، ولا مؤمن ولا كافر ، ثم اعتزل مجلس الحسن وعقد
ألمه محامياً يقرر فيه مذهبه ، فقال الحسن : اعتزلنا واصل ، ومن ذلك اليوم سمي هو وأصحابه
الذين اعتزلوا معه مجلس شيوخهم الحسن البصري «الاعتزلة» ثم تعاقم الخطب وتناظم الأمر بما
أمر المؤمنين الخليفة العباسي بتعريب كتب الفلاسفة اليونانية ؛ فإن المعتزلة ترجموا خطوات
الفلاسفة ، وتبعوا ، واعدوا ، وانتحلوا الكثير منها ، وطبقوه على المسائل الكلامية ؛ ألا ترى أن
هؤلاء المعتزلة إنما نفو صفات المعاني تطبيقاً لقاعدة من قواعد الفلاسفة اليونانية وهي أن
واجب الوجود لا يكون إلا واحداً من جميع جهاته ؛ وأنهم لما رأوا الفلاسفة يقولون : إن
الرؤية لا تكون إلا بأشعة تتصل بالنبصر قالوا : إن الله تعالى لا يرى يوم القيامة ، وقدموا
القاعدة الفلسفية على الآية الكريمة (وحوه يرشدنا صرة إلى ربها نظرة) وهكذا مما
ستطلع عليه في مسائل هذا العلم .

(١) كان أبو الحسن الأشعري إمام أهل السنة تلميذاً من تلاميذ أبي علي الجبائي ، والجبائي
رأس من رؤس أهل الكلام الذين سموا المعتزلة ، وجلس أبو علي الجبائي يوماً يقرر مسألة
من مسائل المعتزلة ، وهي المسألة المشهورة بوجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى لعباده ؛
فقال أبو الحسن الأشعري : ما تقول في ثلاثة إخوة عاش أحدهم حتى كبر وأطاع ربه ثم مات ،
وعاش الآخر حتى كبر ولكنه عصى ربه ثم مات ، ومات الثالث صغيراً قبل أن يبلغ سن التكليف ؟
فقال أبو علي الجبائي : يجب عليه أن يثيب الأول لطاعته ، وأن يعاقب الثاني لعصيانته ، وأما
الثالث فلا يثاب ولا يعاقب ؛ فقال أبو الحسن الأشعري : فإن قال الثالث الذي مات صغيراً :
يا رب أوما كان الأصلح لي أن تنقيني حتى أكبر وأطيعك فأثاب على طاعتي كما فعلت بأخي
الذي مات كبيراً مطيعاً ؟ فقال أبو علي الجبائي : يقول الله تعالى له : علمت أنك لو بقيت
حتى تسكر لعصيت فتدخل النار فأمتك صميراً ، وذلك أصح لك ، فقال أبو الحسن الأشعري :
فإن قال الكبير العاصي : يا رب لما علمت أنني إن كبرت نصبت فهلا أمتني صغيراً فأكون
كأخي الذي مات صغيراً فلم يثب ولم يعاقب ؟ فلم يقدر الجبائي على التخلص من هذا
الاعتراض ، وقال لأبي الحسن : أبك جنون ؟ فقال : لا ، ولكن وقف حمار الشيخ في

فاحتاجوا إلى إدراجها في كلامهم ؛ ليسهل عليهم تمييز صحيحها من فاسدها^(١) ،
فصعب لهذا تناوله ، وخصوصاً في مقام الإيجاز .

ثم استدرك على ما يقتضيه احتياج هذا الفن للتبميز من مزيد التطويل
بقوله : (لكن) وإن احتاج للتبيين لا ينبغي المبالغة معه في تطويل العبارة ؛
لأنه (من التطويل) المؤدى إلى الملل والسآمة (كَلَّت) تعبت (ألهم)
جمع همة ، وهي لغة : القوة والعزم ، وعرفاً : حالة للنفس تتبعها قوة إرادة
وغلبة انبعاث إلى نيل مقصود ما ، ثم إن تعلقت بعمالي الأمور فهي غلبة ،
والإفدية (فصار فيه) أى في تعليم أصول الدين بالتأليف (الاختصار) أى
الإيجاز ، وهو : تقليل اللفظ ، ضد التطويل (ملتزم) تقريباً على المتعلمين
القاصرين ؛ فظهر من كلام المصنف رحمه الله تعالى منطوقاً ومفهوماً أن الإطباب
الملل مذموم ؛ لأنه يمنع الهمم القاصرة من تعاضيه ، والإيجاز المخل بأداء
المقصود كذلك ؛ لأنه لا يوصل إلى صحة فهمه ، فيتميز الاختصار لأن ما لا يتم
الواجب إلا به فهو واجب^(٢) .

العقبة ، فصارت هذه الجملة مثلاً ، ومن ذلك الحين ترك أبو الحسن لأشعرى دروس الجبائي ، وأخذ
بمقتضى مذهب شيخه . وبإفحاح عن آراء أهل السنة والجماعة ، رضى الله تعالى عنه وأرضاه
(١) الضمير المضاف إليه في قوله «صحيحها» راجع إلى الشبه ؛ وظاهر العبارة يفيد
أن بعض الشبه صحيح وبعضها فاسد ، وأيس هذا الظاهر بمستقيم ؛ فإن جميع الشبه فاسدة ،
وقد مضى لنا بيان معنى الشبهة وأصل مأخذها ، ومن هذا الذي مضى يفهم أن غاية أمر
الشبهة أن تلتبس أو تشبه الحق وليست من الحق في شيء ، ولتصحیح عبارة الشارح بحمل
الصحيح في عبارته على القوى ، والفاصد على الضعيف الذي يزول بأدنى فكر . وكأنه قل :
إنما أدرجوا مذاهب المخالفين في تصانيفهم ليسهل عليهم تمييز القوى من الضعيف من بين شبه
هؤلاء المخالفين وبينوا فساد الجميع .

(٢) وهنا ألفاظ ذكرها للمصنف والشارح رحمهما الله تعالى يجب مرفقة حقائقها ، وهذه

(و) مُفَصَّلُ نَوْعٍ^(١) (هذه) الألفاظ المخيلة لدالة على المعاني المقصودة على

الألفاظ هي : التطويل ، والإيجاز ، والاختصار ، أما التطويل فهو : أداء المقصود بلفظ مد على التعارف لأوساط الناس الذين ليس لهم فصاحة ولا بلاغة ، ويبدو أن يراد به هنا ما يشمل الذي سماه أهل البلاغة حشوا وإطابا ، فاما الحشو فهو ما عرفت زياده على أداء أصل المقصود ولم تكن له فائدة ، وأما الإطاب فهو إريادة عن أصل المطلوب لخدمة رُما الإيجاز فهو : أداء المقصود بلفظ أقل من التعارف ، وقد ذم المصنف التطويل صراحة بأن حشوا اللهم تضعف عن التحصيل بسببه ، ودم الإيجاز اغل بالهموم ؛ لأن الإيجاز تغل بالمقصود لا تبين معه ، وقد ذكر أن هذا العلم خرج للبين ، ولم يبق إلا الاختصار ، وهو - همنا بمعونة اللقام - عبارة عن أداء المعنى المقصود بعبارة قليلة من غير إحلال شيء من المطلوب أدائه ، وبشبه أن يكون قد أراد الاختصار على أمهات المسائل وترك الشرعيات الكثيرة ، وأداء ذلك بعبارة قصيرة سهلة الفهم .

(١) أشار الشارح رحمه الله تعالى عليه بقوله « ومفصل نوع هذه الألفاظ » إلى دفع اعتراض يردان على عبارة المصنف التي هي قوله « وهذه أرحوزة لغتها » وحاصل الاعتراض الأول أن قوله « هذه » اسم إشارة أشار به إلى الألفاظ المستحضرة في الالهام ، والألفاظ المستحضرة في الذهن مجمة ، والأرحوزة اسم للفصل بالافعال ، ولم يحصل التطابق بين المبتدأ وخبره ، وقد علم أن التطابق بينهما واجب ، وحصل ما أشار إليه الشارح من الجواب أن الكلام ليس على طهره ، بل هو على تقدير مضاف قبل المبتدأ ، وأصل الكلام على هذا « ومفصل هذه الألفاظ أرحوزة » حذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه ، ولا معنى عليك أن هذا الجواب مضاف على تسليم أمرين : الأول : أن الألفاظ المستحضرة في الذهن التي أشار إليها بهذه لا تكون إلا مجمة ، والثاني : أن لفظ أرحوزة اسم للفصل بالافعال ، ولك أن تجيب على هذا الاعتراض بجوابين آخرين غير جواب الشارح الذي أشارت إليه كلمة « مفصل » وحصل الجواب الأول منهما أنا نعلم أنه لا يقوم بالذهن إلا المحمل ، ويبدو أنه قد يقوم بالذهن الفصل النظم المرتب المتسق ، وهذا هو مذهب أهل التحقيق ، وحصل الجواب الثاني منهما أنا لا نسلم أن الأرحوزة اسم للفصل المرتب ، بل يجوز أن تكون اسما للهيئة المجمة ، بل هذا هو الأقرب لأنه بعد ملاحظتها عند الوضع بيتا فبيتا ، وإذا أجبنا بأحد هذين الجوابين لم نكن في حاجة إلى تقدير مضاف ، وحصل الاعتراض الثاني أشار إليه بقوله « هذه » هو مافي ذهن المصنف وحده ؛ فهو جزئي ، والأرحوزة اسم للألفاظ لا بقيد كونها في ذهن المصنف ، بل أعم من أن تكون في ذهنه أو في ذهن غيره ؛ فهو كلي

وجه مخصوص (أرجوزة) أى منظومة من بحر الرجز صغيرة الحجم ،
 أبياتها أربعة وأربعون ومائة بيت ؛ ففيه ترغيب فى تعاطيها^(١) ، وأكده بقوله
 (لَتُبَيَّنَّهَا) أى : جعلت لها (جَوْهَرَةً) علم (التَّوْحِيدِ) نقبا ، والجوهرة :
 اللؤلؤة وكل نفيس ، وتلقيهها بما ذكر ليطابق الأسمُ المسمى ؛ فإنه قال (قد
 هذَّبْتُمَا) أى : خلَّصْتُمَا من الحشو والتطويل ، مع تحقيق مدانيها ، ولا يبقى

فلم يتشاقى المتدا والخر أيضا ، ومحصل ما أشار إليه الشارح من الجواب على هذا الاعتراض
 أن الكلام ليس بى ظاهره أيضا ، وإنما هو على تقدير مضاف قبل المتدا ، وأصل الكلام
 « ومحصل نوع هذه الألفاظ أرجوزة » وأنت جد خبير أن هذا الجواب يتضمن تسليم
 ما ذكره لمعارض فى اعتراضه ، ومنه أن الأرجوزة اسم لما فى ذهن المصنف وغيره ، وهو
 مبنى على أن أسماء الكتب ونحوها من قبيل علم الجنس أو اسم الجنس ، وذلك أن نجيب
 بجواب آخر على هذا الاعتراض ، وحاصله أنا لانسلم أن الأرجوزة اسم لما فى ذهن المصنف
 وغيره ؛ لأن هذا مبنى على أن أسماء الكتب من قبيل أعلام الأحاس أو أسماء الأجاس ،
 ونحن لا نقول به . بل الأرجوزة اسم لما فى ذهن مصنف وحده بناء على أن أسماء الكتب
 من قبيل الأعلام الشخصية ، وهو ما نختاره . بقى هاشىء ، وهو أنا لا نرتضى جواب
 الشارح على الاعتراضين . حتى على فرض تسليم كل ما جاء فى كلام المعارض ، وذلك لأنه
 جعل تقدير المضاف قبل المتدا ، والذي نختاره على هذا الفرض أن نجعل تقدير المضاف
 قبل الخمر ؛ ويكون التقدير : وهذه الألفاظ المستحضرة فى ذهن مجمل جنس أرجوزة ، إلخ
 لأن التقدير فى الأول يكون بمنزلة نزع الحرف قبل الوصول لشاطئ النهر كما ذكره المحقق
 الخيالى ، فإن أول الكلام وقع موقعه ولم يأت الاعتراض إلا بسبب آخره ؛ فليكن التقدير
 فى آخره .

(١) هى أربعة وأربعون ومائة بيت بناء على أنها من كامل الرجز ؛ فإن كانت من
 مشطور الرجز فهى على ضعف ذلك العدد . وقد أشار إلى الترغيب فيها من ثلاثة أوجه : أولها
 أنها نظم ، فإن المعلوم أن النظم أعذب وأعلى وتقرب إلى الحفظ والاستظهار من النثر . والثانى
 أنها من بحر الرجز وبحر الرجز أسير وأسهل من غيره من البحور ، والثالث أنها صغيرة الحجم
 فإن كلمة « أرجوزة » تدل عرفا على قلة عدد الأبيات ، وذلك أدعى إلى الإقبال عليها والعمل
 على استيعابها حفظا وفهما .

بعد التهذيب والتصفية ؛ لا خالص الجوهر والمعدن^(١) ، وتخصيص التوحيد
بوضع الجوهرية فيه دون غيره من بقية العلوم لأنه أشرفها : إذ به يتوصل إلى
معرفة سبحانه وتعالى ومعرفة صفاته وتحقيق توحيده وتنزيهه ، وشرفه لم
يشرف معلومه (واللّه أرجو في) حصول (القبول) ، والرجاء عرفاً ، تدقيق
القلب برغوب في حصوله في المستقبل مع الأخذ في أسباب الحشو ،
والقبول للشيء : الرضا به مع ترك الاعتراض على فاعله ، وقيل : الإجابة على
العمل الصحيح (فمّا) حال من الاسم الكريم ، والرفع : ضد النقص ،
يطابق على ما يحصل به وفق ومعمونة ، وضمير (بها) للأرجوزة أو الجوهرية^(٢)
وقوله (مُريداً) منصوب بنافعا ، وقوله (في اثواب) متعلق بـ (طامعاً)

(١) إن قلت : إن مدح المصنف كتابه بأنه متبع مصنف من الشبه والعقائد الممدوح من
من الحشو والتطويل ليس فيه إلا لباب العلم وحالعه ، كل ذلك خلاف الأولى وداحل تحت
ما هي الله تعالى عنه بقوله (فلا تزكوا أنفسكم) أحيب عن ذلك أنه لم يقصد بهذا الكلام
تركية نفسه ولا تزكية كتابه ، وإنما قصد الصبح للمسلمين بأن يتعاطوا فهمه وحفظه ليكونوا
بـ (من خطر القليل) على أنما لو سلمنا أن مقصوده مدح كتابه ومدح نفسه لا سلم أنه
داحل تحت قوله تعالى (فلا تزكوا أنفسكم) بل هو من قبيل التحدث بنعمة الله على
عليه المأذون به بقوله سبحانه (ونما بنعمة ربك فحدث) ومدح للرب نفسه - أثر
في مواضع .

(٢) اعترض على هذا التعبير بأن الأرجوزة على ما تقدم اسم للألغاز ، والرفع زحو
منها إنما يكون بمعانيها لا بألفاظها ، ويحاج على هذا الاعتراض بأحد جوابين : الأول أن
الكلام في قوله « بها » على حذف مضاف : أي بضمونها أو بعلو لها ، ونحو ذلك ، وسأني
أن في الكلام استخداماً ، وذلك أنه ذكر الأرجوزة أولاً بمعنى الألغاز وأعاد الضمير عليها
بمعنى المعاني

الواقع صفة لمريد^(١) : أي راجياً الثواب ، وهو مقدار من الجزاء يعلمه الله تعالى
تفضل بإعطائه لمن شاء من عباده في نظير أعمالهم الحسنة بمحض اختياره من
غير إيجاب عليه ولا وجوب^(٢) كما يأتي التصريح به في قول المتن :

• فَإِنْ يُثَبِّتْنَا فَبِمَحْضِ الْفَضْلِ •

و نعتي : لا أرجو في حصول القبول مني للجوهرة أو الأرجوزة إلا الله

(١) ويجوز أن يكون قوله « طامعا » حالا من الضمير المستتر في « أرجو » أي
أرجو الله في القبول حال كوني طامعا في الثواب ، والمراد بالطمع في قوله « طامعا » الرجاء
كما أشار إليه الشارح بقوله « أي راجيا الثواب » لأن من أراد هذه الأرجوزة وقصد بها
وجه الله تعالى كان راجيا للثواب ، بمعنى أن قلبه متعلق بحصول الثواب له في المستقبل أي
في الآخرة ، وليس طامعا في حصول الثواب في هذه الحياة الدنيا ، ومن هذا الكلام نفهم
الفرق بين الرجاء والطمع ؛ فإن الرجاء هو تعلق القلب بحصول أمر محبوب في المستقبل ،
وفي كلام المصنف الإشارة إلى أن العمل لله تعالى مع إرادة الثواب منه سبحانه جاز ، وإن
كان غيره أكمل ، وذلك أن درجات الإخلاص ثلاث : الدرجة العليا ، وهي أن يعمل العبد
لله وحده امتثالاً لأمره وقياماً بحق عبوديته ، والدرجة الوسطى ، وهي أن يعمل العبد طلباً
لثواب وهر من العقاب ، والدرجة الدنيا : وهي أن يعمل طلباً لإكرام الله له في الدنيا وسلامته
من آفات ، وما عدا هذه المراتب الثلاث يكون رياء ، وهو أيضاً متفاوت .

(٢) معنى الإيجاب هنا التعليل ، أي أن ثواب الله تعالى ينشأ عن ذاته قهراً كحركة
الحائض الناشئة عن حركة الإصبع بطريق التعليل ، وقد أشار بقوله « من غير إيجاب » إلى
الرد على الفلاسفة ، فإن قلت : كيف يكون قوله « من غير إيجاب » رد على الفلاسفة مع أن
الفلاسفة ينكرون الحشر من أصله ، وذلك يستلزم أنهم لا يثبتون ثواباً أصلاً بالإيجاب
ولا بغيره ؟ والجواب عن هذا أنهم ينكرون حشر الأجسام ويقولون بحشر الأرواح ، وعندما
أن الأرواح تثاب بالذات المعنوية وتعاقب بالمنصحات والكدرات المعنوية أيضاً ، وأشار
بقوله « ولا وجوب » إلى الرد على المعتزلة القائلين بوجوب الصلاح والأصلح على الله
تعالى ، وسيأتي الرد على الفريقين إن شاء الله تعالى .

تعالى ، حال كونه نافعاً بهما يريدان تحصيل ما يحتاج إليه منها طامعاً في الثواب
منه تعالى بذلك التحصيل

(فَكُلْ مَنْ كَفَّ) من الثقلين ^(١) ، والتكليف : إلزام ما فيه كلفه ^(٢)
والمكلف هو الباغ العاقل الذي بذقته ^(٣) الدعوة ، فمن لم تبلغه الدعوة لا يجب

(١) المراد بالثقلين الإنس والجن ، دون الملائكة ، ثم على مذهب من قال : إن ملائكة
غير مكلفين أصلاً ، فالأمر طاهر ، وأما على مذهب من قال : إن الملائكة مكلفون ، فلا أن قائل
هذا إنما أراد أنهم مكلفون بالنسبة إلى غير معرفة الله ، لأن معرفة الله تعالى جليلة فيهم فليس فيهم
من جهل صفاته تعالى كما في الإنس والجن ، ألا ترى إلى قوله سبحانه (شهد الله أنه لا إله إلا
هو ، والملائكة ، وأولو العلم) .

(٢) هذا أحد تعريفيين للتكليف ، والثاني أنه : طلب ما فيه كلفة ، فإن فسرتة ، فسرته
به الشارح شمل نوعين فقط وهما الوجوب والتحريم ، لأن في الواجب إلزام فعل وفي الحرام
إلزام ترك ، وإن فسرتة بالثاني الذي ذكرناه شمل هذين والدب والكراهة ، وذلك لأن
الطالب إما أن يكون طلب فعل وإما أن يكون طلب ترك ، وكل واحد من هذين إما أن
يكون جازماً وإما أن يكون غير حارم ، فإن كان طلب فعل حارماً فهو الوجوب ، وإن
كان طلب فعل غير جازم فهو الدب ، وإن كان طلب ترك حارماً فهو التحريم ، وإن كان
طلب ترك غير جازم فهو الكراهة .

(٣) ذكر الشارح ثلاثة شروط للتكليف وهي : البلوغ ، والعقل ، وبلوغ دعوة الرسول
وترك رابعا ، وهو سلامة الحواس ؛ مع أنه ذكر محترزه في كلام الحافظ ابن حجر ، وهذه
الشروط مضرورة في تكليف الإنس ؛ فأما الجن فإنهم مكلفون من أصل الخلقة ؛ فلا يتوقف
تكليفهم على البلوغ ، وخرج بالبالغ الصبي فليس الصبي مكلفاً ؛ فمن مات قبل البلوغ فهو
ناج ولو كان من أولاد الكفار ، ولا يحاقب على كفر ولا غيره ، ونقل عن الحنفية أنهم
قالوا : الصبي الذي يعقل مكلف بالإيمان ، فإن اعتقد الإيمان أو الكفر فأمره ظاهر ، وإن لم
يعتقد واحداً منهما كان من أهل النار ، لوجوب الإيمان عليه بمجرد العقل ، وخرج بالعاقل
الحنون فليس بمكلف ، ومثله السكران غير المتعدي بسكره ، فإن تعدي بسكره كان تعمد
شرب السكر وهو عالم بحاله فهو كالعاقل ، ومحل هذا إذا بلغ مجنوناً أو سكراناً واستمر على
ذلك حتى مات ، فإن بلغ عاقلان ثم جن أو سكر متعدياً ثم مات فهو على ما كان عليه قبل الجنون

عليه سذكر على لأصح ، ولا يُعَذَّب ، ويدخل الجنة ؛ لقوله تعالى : « وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا » قال الحافظ في الإصابة : ورد من عدة طرق في حق الشيخ الهرم ومن مات في فترة ومن ولد أكمه أنعمي أصم ومن ولد مجنوناً أو طراً عليه الجنون قبل أن يبلغ ونحو ذلك ، أن كلاً منهم يُبدل بحجة ويقول : لو عقلتُ أو ذكَّرتُ لآمنت ، فترفع لهم نارٌ ، ويقال : ادخلوها ، فن دخلها كانت عليه برزداً وسلاماً ، ومن امتنع أذخاها كرهاً اهـ . والمراد بالأكمة الذي لا يدري أن يتوجه ، وهو الأحق والمتموه المصرح به في الحديث ، والله أعلم . وقوله (شرعاً) منصوب بترع الخافض : أي بالشرع ، متعاقباً به (وجباً عليه) لسنه قدّمه ^(١) لإفادة الخضر ، والمعنى : لا يجب على

والسكر ، وخرج بمن بلغه الدعوة من لم يبلغه ، وذلك بأن شأ في شاهر جيل ؛ فليس هذا بكلف على الأصح ، وقيل : هو مكلف لو حود العقل الكافي في وجوب المعرفة وإن لم يبلغه الدعوة ، والذين اشترطوا بلوغ دعوة الرسول يختلفون في أنه : هل الشرط أن تبلغه دعوة رسول أي رسول كان أم الشرط أن تبلغه دعوة الرسول الذي أرسل إلى أهل زمانه ؟ فذهب جماعة إلى الأول ، وذهب جماعة إلى الثاني ، وهو مذهب أهل التحقيق وعليه يكون أهل الفترة — وهم الذين كانوا بين أزمان الرسل — ناجين وإن بدلوا وعبروا وعبدوا الأصنام ، والدليل على ذلك قوله تعالى : (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً) .

(١) من الناس من حمل الجار والمجرور متعلقاً بقوله « كلف » وليس بشيء ؛ لأن العرض يان أن معرفة الله تعالى وجبت على المكلف بإيجاب الشرع ، وليس وجوبها بالعقل وليس المقصود بيان أن التكليف حاصل بالشرع .

هذا الذي ذكرناه من أن المعرفة وجبت بإيجاب الشرع لا بالعقل هو مذهب الأشاعرة وجمع من غيرهم . وحاصل مذهبهم أن معرفة الله تعالى وكذلك سائر الأحكام إنما وجبت بإيجاب الشرع ، وأنه لا حكم قبل الشرع لا أصلياً ولا فرعياً ، وذهبت المعتزلة إلى أن الأحكام كلها ثبتت بالعقل . وأما الشرع فإنما جاء مقررراً ومؤكداً لأثبتته العقل ، وهذا بناء على مذهبهم في التحسين والتفويض العقليين ؛ فنقدم أن الحسن هو مآراء العقل حسناً ، والقيح هو

المكلف (أنْ يُشْرِفَ) أى معرفة (ما قد وَجَبَا لِهٖ) عقلاً إلا بالشرع؛ إذ قبله لا حكم أصلاً، لا أصلياً ولا فرعيّاً، كما هو المنقول عن الأشاعرة وجمع من غيرهم، والمراد أن يعرف الواجب^(١) لله تعالى، وما عطف عليه - أعنى قوله (وَالْحَازِرِ) فى حقه سبحانه وتعالى كذلك (وَالْمُتَمَتِّعِ) عليه سبحانه وتعالى كذلك، ولو بدايَ بِجُمْلَى، يخرج به المكلف من التقليد إلى التحقيق؛ لتوِّله

ما زاد العقل قبيحاً، وعندهم أنه إذا أدرك العقل حسن شيء حكم بوجوبه، ووجه أن يحىء الشرع فيه مطاقاً لما حكم به العقل، وذهب أبو منصور الماتريدى ومن شايعه إلى أن معرفة الله تعالى وحدها يوجبها العقل، لكن على معنى أنه لو لم يرد الشرع لأدرك العقل ذلك استقلالاً لكونه أمراً واضحاً، ولم يثبتوا ذلك على التحسين العقلى كما فعل المعتزلة؛ فالمذهب فى مسألة المعرفة ثلاثة: الأول مذهب الأشاعرة وحاصله أن جميع الأحكام ومنها معرفة الله تعالى إنما ثبتت بالشرع ويكف بها العقلاء، والثانى مذهب أبى منصور الماتريدى وحاصله أن المعرفة وحدها تثبت بالعقل، وأما أثر الأحكام فالثبت إلا بالشرع، والثالث مذهب المعتزلة وحاصله أن الأحكام كلها - ومنها معرفة الله تعالى - ثبتت بالعقل، وجاء الشرع مبيناً ومؤكداً لما أثبتته العقل. ومما قررناه لك فى بيان هذه المذاهب الثلاثة تفهم أن الفرق بين مذهب الماتريدية والمعتزلة من جهة: الأولى أن الماتريدية خصوا ما أثبتته لعقل بالمعرفة، وأما المعتزلة فجعلوا ما أثبتته العقل عامياً فى كل الأحكام، والثانى أن معنى إثبات العقل لوجوب معرفة عند الماتريدية أنه يستطيع الاستقلال بإدراكه لكونه واضحاً حاسماً، ومعنى ذلك عند المعتزلة أنه رأى أن وجوب معرفة حسن فحكم بثبوته، وفرق بين العيين وإدا علمت هذا كله تبين لك أن قول المذاهب والشارح «شرعاً» رد على طائفتين من المتكلمين، وهما المعتزلة والماتريدية.

(١) اعلم أولاً أنه سبحانه وتعالى يحب له أن يكون متصفاً بكل كمال منزهة عن كل نقص، واعلم ثانياً أنه يجب على المكلف أن يعرف جميع ما وجب له سبحانه، لكن بعض الكدالات التى يجب أن يتصف بها الله تعالى قد قامت الأدلة العقلية أو النقلية عليه تفصيلاً، وهو العشرون صفة الآلى يانها، وبعضها قد قامت الأدلة العقلية أو النقلية عليه إجمالاً، وكذلك المستحيل فى حقه سبحانه وتعالى، وعلى ذلك يختلف الواجب، فما قامت الأدلة العقلية أو النقلية عليه تفصيلاً يجب على المكلف أن يعرفه تفصيلاً، وما قامت الأدلة العقلية أو النقلية عليه إجمالاً يجب على المكلف أن يعرفه إجمالاً.

تعالى : « فاعلم أنه لا إله إلا الله » وحديث « أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله » وللإجماع على ذلك .

والواجب . ما لا يتصور في العقل عدمه ضرورة كالتحيز للجريم .
أو نظراً^(١) كوجوب التقدم له تعالى

والمستحيل . ما لا يتصور في العقل وجوده : ضرورة كتمري الجريم
عن الحركة والسكون ، أو نظراً كالشريك له تعالى

والجائر . ما يصح في نظر العقل وجوده وعدمه : ضرورة كالحركة
أو نسكون للجريم ، أو نظراً كتعذيب المطيع وإثابة العاصي .

ويمثل للثلاثة أقسام بحركة الجريم وسكونه : فالواجب ثبوت أحدهما
لا يثبت ، والمستحيل خلوّه عنهما جميعاً ، والجائر ثبوت أحدهما معينا بدلاً
من الآخر .

والمراد معرفة جميع جزئيات هذه الكليات حسب الطاقة البشرية ،
ولو بقانون كلي .

ودخل في المكلف الموام^٢ والعبيد والنسوان^٣ والخدم : فإنهم مكلفون
بمعرفة المقائيد عن الأدلة ، متى كان فيهم أهلية فهمها ، وإلا كفام التقايد

(١) المراد بالنظر الاستدلال . واعلم أن صفات الله تعالى بالنظر إلى الاستدلال عليها
تنقسم إلى ثلاثة أقسام : القسم الأول . ما لا يصح الاستدلال عليه إلا بالدليل العقلي ، وهو
كل ما توقفت عليه المعجزة من صفاته سبحانه ، كوجوده تعالى وقدمه وبقائه وقيامه بنفسه
ومخالفته للحوادث وقدرته وإرادته وعلمه وحياته ، والقسم الثاني : ما لا يجوز الاستدلال عليه
إلا بالدليل السمعي ، وهو كل ما لا تتوقف عليه المعجزة من صفاته سبحانه كالسمع والبصر
والكلام ، والقسم الثالث : ما يجوز الاستدلال عليه بكل واحد من الدليلين العقلي والسمعي ،
واحد ف العلماء في الذي يثبت به ، وهو الوحداية ، والأصح أن دليلها عقلي .

(وَمِثْلُ ذَا) ^(١) أي . ويجب بالشرع أيضاً على كل مكلف أن يعرف مثلاً ما ذكر من الواجب والجازر والمستحيل (لِإِسْلَامِهِ) سبحانه ، وقوله (فَاسْتَمِعَا) تَكْلَمَةً

ثم عُلِّل وجوب المعرفة السابقة بقوله: (إِذْ كُلُّ مَنْ) ^(٢) أي: إما أوجب: على المكلف معرفة ما ذكر بالدليل لأنه متى كان متأهلاً لفهم الإبراهيمين ولو إجمالية و (قُلْد) غيره: أي أخذ بقوله (في) أحكام (التوحيد) يعني عدم العقائد الإسلامية من غير حجة ولا تفكر في خلق السموات والأرض

(١) أشار المصنف رحمه الله تعالى بما مضى «مثل» إلى أن الواجب في حق الأنبياء عليهم الصلاة والسلام والمستحيل والجازر ليست هي عين الواجب في حقه سبحانه وتعالى والجازر والمستحيل ، فائراد المثنية في مطلق واجب ومستحيل وجازر ، وإن اختلفت الأفراد والأدلة ، وإنما حص المصنف الرسل ، ولم يذكر الأنبياء ، لأن بعض ما سبق في ذكره من الواجب لهم خاص بالرسل مثل التبليغ .

(٢) هذا الكلام - كما قال الشارح - تعليل لوجوب المعرفة الذي ذكره قوله «فكل من كلف حتماً وجباً عليه أن يعرف - إلخ» فكان المصنف قد قال : وإنما وجب شرعاً على المكلف معرفة ما ذكرنا لأن من قلد - إلخ ، فإذا في كلامه : حرف دل على التعليل ، والتقليد : هو أن تأخذ بقول غيره من غير أن تعرف دليل هذا القول ، فإذا عرفت الدليل الذي استند إليه صاحب القول الذي أخذت به لم تكن مقلداً ، والمراد بإيمانه في قوله «إيمانه لم يغفل من ترديد» تصديقه التابع لجزمه بأحكام الوحيد من غير دليل ، وأحسن ما يحمل عليه الترديد في هذه العبارة أن يكون المراد به اختلاف العلماء فيه على الوحوى التي ذكرها الشارح وسند كرها تفصيلاً وعلى هذا يكون ما يأتي في كلام المصنف بعد ذلك تفسيراً لهذا الجمل ، وهذا خبر من أن يحمل الترديد على التحير من نفس المكلف ؛ فإن طاهره يفيد أن الجزم الذي عبر عنه بقوله «إيمانه» يجمع التحير والتردد ، مع أن العلوم أن الإنسان متى كان جازماً بالشئ لم يكن عنده تردد أصلاً ، وإن أمكن الجواب عن هذا بأن في الكلام مضافاً محذوفاً ، والتقدير : إيمانه لم يغفل عن قبول ترديد ، يعني أنه جازم الآن ، ولكنه لعدم معرفته بالدليل لا يؤمن أن يطرأ عليه الترديد ، ولا شك أن مالا يحوج إلى الاعتراض والجواب أولى أن يؤخذ به .

(إيمانه) أى : جَزْمُهُ بما أخذه من أحكام التوحيد من غيره بلا دليل عليه
(لَمْ يَخْلُ) أى لا يَسْلَمُ (مِنْ تَزْدِيدِ) أى تزدُّد وتحير ، بل هو مصحوب به ،
وذلك يُنافي الإيمان بناءً على أنه نفس المعرفة ، أو حديث النفس التابع للمعرفة
(فقيه) ^(١) أى فى صحة إيمانه وعدمها (بَعْضُ الْقَوْمِ) المصنفين فى هذا الفن

(١) أشار الشارح رحمه الله تعالى بقوله « أى فى صحة إيمانه وعدمها » إلى أن الضمير
فى قول المصنف « وبه بعض القوم — إلخ » يعود إلى إيمان المكلف من حيث الصحة
والخلف — بضم الحاء وسكون اللام — بمعنى الخلاف والاختلاف ، وليس المراد به « ناف
الوعد وإن اشتهر هذا اللفظ فيه .

وحاصل الخلاف فى هذه المسألة أن للعلماء فيها ستة أقوال :

القول الأول : عدم الاكتفاء بالتقليد ، بمعنى عدم صحة تقليد المقلد ، فيكون المقلد
كافراً ، وجرى على هذا السنوسى فى كراهه ، وقد عرفت بما قدمه (ص ٢٣) أنه رجع عن
هذا القول .

القول الثانى : الاكتفاء بالتقليد مع العصيان مطلقاً ، أى سواء وجدت فى المقلد أهلية
النظر أم لم توجد .

القول الثالث : الاكتفاء بالتقليد مع التمسك ، فإن كانت عند المقلد أهلية النظر
والاستدلال فهو مؤمن عاص ، لأنه ترك ما يقدر عليه ، وإن لم تكن فيه أهلية النظر والاستدلال
فهو مؤمن غير عاص ؛ لأنه ماترك شيئاً إلا وهو عاجز عن تحصيله ، ولا يكلف الله نفساً
إلا وسعها ، وهذا هو القول الذى رجحناه فى كلامنا السابق ، وهو الذى تنصره أدلة الشرع
القول الرابع : أنه إذا قلد القرآن والسنة المتواترة التى تفيد القطع كان إيمانه صحيحاً
لاتباعه المقطوع به ، وإن قلد غير ذلك لم يصح إيمانه لأنه لا يأمّن الخطأ .

القول الخامس : الاكتفاء بالتقليد وعدم الحكم بعصيانه مطلقاً ، سواء أكانت عنده
أهلية النظر والاستدلال أم لم تكن . وصاحب هذا القول اعتبر النظر والاستدلال شرطاً
سكّال الإيمان ، لا لأصل الإيمان ، فمن لم تكن عنده أهلية النظر فهو غير قادر على تحصيله ،
ومن كانت عنده أهلية النظر فإن نظر واستدل فقد كمل إيمانه ، وإن لم ينظر ولم يستدل
فقد ترك ما هو الأولى بمن على مثل حاله .

القول السادس : أن إيمان المقلد صحيح . وأنه يحرم عليه النظر والاستدلال . ولا شك

(يَحْكِي الْخُلَفَاءُ) أَى الْخِلَافَ عَنْ أَهْلِهِ مِنَ الْمُتَقَدِّمِينَ وَالْمُتَأَخِّرِينَ
فَمِنْهُمْ مَنْ تَقَلَّ عَنْ الْأَشْعَرِيِّ وَالْقَاضِي وَالْأَسْتَاذِ وَإِمَامِ الْحَرَمِيِّ وَالْجُمْهُورِ
عَدَمَ الْاِكْتِفَاءِ بِالتَّقْلِيدِ فِي الْعُقَائِدِ الدِّينِيَّةِ ، وَعُزِيَ الْإِمَامُ مَالِكٌ .
وَمِنْهُمْ مَنْ تَقَلَّ عَنْ الْجُمْهُورِ وَمِنْ ذِكْرٍ عَدَمَ جَوَازِ التَّقْلِيدِ فِي الْعُقَائِدِ
الدِّينِيَّةِ ، وَأَنَّهُمْ اخْتَلَفُوا : فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ : الْمُفْلِدُ مُؤْمِنٌ إِلَّا أَنَّهُ عَاصٍ بِتَرْكِ

أَنْ أَصْحَابَ هَذَا الْقَوْلِ يَرِيدُونَ نَحْرِمَ الْمَطَرِ وَالْاِسْتِدْلَالَ عَلَى طَرِيقِ الْفَلَسَفَةِ الَّتِي لَا تُؤْمِنُ
عَاقِبَتَهَا ، وَيَحِبُّ أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُمْ هَذَا خَاصًّا بِمَنْ يَحْتَمِلُ عَلَيْهِ مِنَ الْأَخْذِ فِي هَذِهِ السَّبِيلِ أَنْ
تَتَزَلَّزَلَ عَقِيدَتُهُ عَمَّا يَطْرَأُ عَلَيْهَا مِنْ آرَاءِ الْفَلَسَفَةِ وَنَظَرِيَّاتِهِمْ ، فَإِنْ كَانَ يَحِثُّ لَا يَحِثُّ عَلَيْهِ
شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ فَاعْتَقَادِي أَنَّهُ لَا يَحْرَمُ عَلَيْهِ النَّظَرُ .

وَنَزِيدُ أَنْ نَقْرَأَ هَهُنَا أَنَّ الصَّوَابَ أَنَّ هَذَا الْخِلَافَ جَارٍ فِي الْمَطَرِ الْمَوْصَلِ إِلَى مَعْرِفَةِ
اللَّهِ تَعَالَى وَفِي غَيْرِهِ كَالنَّظَرِ الْمَوْصَلِ إِلَى مَعْرِفَةِ الرِّسْلِ ، كَمَا أَنَّ الصَّوَابَ أَنَّ هَذَا الْخِلَافَ يَجْرِي
فِي جَمِيعِ الْقُلُوبِ ، سَوَاءً أَكَانُوا مِنْ أَهْلِ الْأُمُصَارِ وَالْقُرَى أَمْ كَانُوا قَدْ نَشَأُوا فِي شَوَاهِقِ
الْجِبَالِ ، وَمِنْ هَذَا تَعَلَّمَ أَنَّ قَوْلَ الشَّارِحِ الْآتِي - بَعْدَ حِكَايَةِ الْأَقْوَالِ فِي هَذِهِ السَّأَلَةِ -
«وَعَمَلُ الْخِلَافِ فِي غَيْرِ الْمَطَرِ الْمَوْصَلِ لِمَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى ، أَمَّا هُوَ فَوَاجِبٌ إِجْمَاعًا ، كَمَا أَنَّ الْخِلَافَ
إِنَّمَا هُوَ فِيمَنْ نَشَأَ عَلَى شَاهِقِ جَبَلٍ مِثْلًا » جَارٍ عَلَى غَيْرِ الْأَصُوبِ فِي الْمَوْضِعَيْنِ ، وَإِلَى مَا احْتَرْنَا ،
أَشَارَ الْعَلَمَةُ الْأَمِيرُ بِقَوْلِهِ عَنْ النَّاحِيَةِ الْأُولَى : « وَتَبَعٌ - أَى الشَّارِحُ - شَيْخُ الْإِسْلَامِ .
وَرَدَّ أَنْ قَامَ بِأَنَّ الْخِلَافَ عَامٌ » اِنْتَهَى وَقَالَ فِي النَّاحِيَةِ الثَّانِيَةِ : « وَأَصْلُ هَذَا الْكَلَامِ
لِلْعَلَمِ بِحَسَبِ مَا عَلِمَ ، وَالْحَقُّ - كَمَا قَالَ الْقَاضِي الْكُتَاتِي وَالْبُوسَي - وَجُودُ الْمُفْلِدِ ، بَلْ مِنْ
هُوَ أَسْوَأُ مِنْهُ ، فِي عَوَامِ الدِّينِ » اِنْتَهَى .

وَهَذَا الْخِلَافُ إِنَّمَا يَجْرِي بَيْنَهُمْ فِي الْمُفْلِدِ الْجَارِمِ ، فَأَمَّا الشَّاكُّ وَالظَّانُّ فَمُنْفَقٌ عَلَى عَدَمِ
صِحَّةِ إِيمَانِهِ ، وَالْخِلَافُ بَيْنَهُمْ فِي كِفَايَةِ التَّقْلِيدِ وَعَدَمِ كِفَايَتِهِ إِنَّمَا هُوَ بِالنَّظَرِ إِلَى أَحْكَامِ الْآخِرَةِ
وَقِيَامِ الْمُفْلِدِ عِنْدَ اللَّهِ مِنَ الثَّوَابِ أَوِ الْعِقَابِ ، أَمَّا بِالنَّظَرِ إِلَى أَحْكَامِ الدُّنْيَا فَإِنَّ الْمَدَارَ فِيهَا
عَلَى الْإِقْرَارِ بِاللِّسَانِ فَقَطْ - عَلَى مَا سَتَعْرِفُهُ فِي مَسْأَلَةِ حَقِيقَةِ الْإِيمَانِ - فَكُلُّ مَنْ أَقْرَأَ أَجْرِنَا
عَلَيْهِ الْأَحْكَامَ الْإِسْلَامِيَّةَ ، وَلَمْ نَحْكَمْ عَلَيْهِ بِالْكَفْرِ ، إِلَّا إِنْ اقْتَرَنَ إِقْرَارُهُ بِمَا يَنَافِيهِ وَيَقْتَضِي
الْكَفَرَ كَالسُّجُودِ لِلصَّنَمِ ، وَقَدْ ذَكَرَ الشَّارِحُ هَذَيْنِ الْأُمُورِ عَلَى مَا هُوَ الصَّوَابُ فِي كُلِّ وَاحِدٍ
مِنْهُمَا ، فَلَا نَطِيلُ التَّفْرِيعِ فِيهِمَا .

المعرفة التي يُنتجها النظرُ الصحيح، ومنهم مَنْ فَصَّلَ فقال: هو مؤمن عاصٍ
 إن كان فيه أهلية لفهم النظر الصحيح، وغيرُ عاصٍ إن لم يكن فيه أهلية ذلك
 ومنهم من نقل عن طائفة أن من قلَّد القرآن والسنة القطعية صحَّ
 إيمانه لا تباعه القطعي، ومن قلَّد غير ذلك لم يصحَّ إيمانه؛ لعدم أمن الخطأ
 على غير المعصوم.

ومنهم مَنْ جعل النظر والاستدلال شرطاً كمال فيه. ومنهم من حرم
 النظر قال العلامة المحلى وقد اتفقت الطرق الثلاثة - بمعنى الموجبة للنظر
 والمحرمة والمجوزة - على صحة إيمان المقلد، وإن كان آنماً بترك النظر على الأول
 ومحل الخلاف في غير النظر الموصِّل لمعرفة الله تعالى؛ أما هو فواجب
 إجماعاً، كما أن الخلاف إنما هو فيمن نشأ على شاطئ جبل مثلاً ولم يتفكر
 في ملكوت السموات والأرض فأخبره غيرُ معصوم بما يُفترض عليه
 عقيدة فصدَّقه فما أخبره به بمجرَّد إخباره من غير تفكير ولا تدبر، وليس
 خلاف فيمن نشأ في ديار الإسلام من الأُمصار والقرى والصعاري وتواتر
 عندهم حالُ النبي صلى الله عليه وسلم وما أتى به من المعجزة، ولا في الذين يتفكرون
 في خلق السموات والأرض؛ فإنهم كلهم من أهل النظر والاستدلال^(١).
 وحكى الأمدى اتفاق الأصحاب على انتفاء كفر المقلد، وأنه ليس
 بالجهلور إلا القول بمصيانته بترك النظر إن قدرَ عليه، مع اتفاقهم على صحة
 إيمانه، وأنه لا يعرف القول بعدم صحة إيمان المقلد إلا لأبي هاشم الجبائي
 من المعتزلة.

(١) قد عرفت ما في هاتين المسألتين، وأن الصواب فيهما أن الخلاف عام.

وقال أبو منصور الماتريدي : أجمع أصحابنا على أن العوام مؤمنون عارفون بربهم ، و منهم حشوا الجنة ، كما جاءت به الأخبار ، وانعقد عليه الإجماع ، لسكن منهم من قال : لا بُد من نظر عقلي في العقائد . وقد حصل لهم منه القدر الكافي ، فإن فطرتهم جُبِلَت على توحيد الصانع وقدمه وحدث ما سواه من الموجودات ، وإن تجزؤا عن التعبير عنه باصطلاح المتكلمين ، والعلمُ بالعبارة علم زائد لا يلزمهم ، والله أعلم .

(و منهم حَقَّقَ فِيهِ الْكَشْفُ)^(١) أي : وبعضُ القوم كالنتاج الشبكي حَقَّقَ الْكَشْفَ - أي البيان - عن حال إيمان المقلد وبين حقيقته على الوجه الحق المطابق للواقع بما يصير به الخلاف لفظياً (فقال إن يجزئ) أي انقلد الذي فيه أهلية النظر ، ولا يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع في الشبه والضلال ، اعتقاده (ب) صدق (قول الغير) أي : الذي أخبر به غير المسموم دون حجة ، وكان جَزْماً مطابقاً للواقع من غير شك ولا تردد على وجه يقع معه في نفسه أنه عالم بما جزم به - صح إيمانه ، و (كفى) عند أهل السنة الأشمري وغيره في إجراء الأحكام الدنيوية عليه اتفاقاً ؛ فيناكح ، ويؤم ، وتؤكل ذبيحته ، ويرثه المسلمون ويرثهم ، ويُسْتَهْمُ له ، ويدفن في مقابرهم ، وفي الأحكام الآخروية عند المحققين من أهل السنة ؛ فلا يخلد في النار إن دخلها ، ولا يعاقب فيها على الكفر ، وما آله إلى النجاة والجنة ؛ لقوله تعالى :

(١) قول المصنف «حقق» مأخوذ من التحقيق . ويطلق التحقيق على أحد معنيين : الأول : ذكر الشيء على الوجه الحق المقابل للباطل ، والثاني إثبات الشيء بدليل ، والمراد منه في هذا الموضع المعنى الأول ، والكشف : البيان والإيضاح ، كما أشار إليه الشارح .

«وَلَا تَقُولُوا لِمَن آتَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامُ لَسْتَ مُؤْمِنًا» وقوله عليه السلام: «مَنْ صَلَّى صَلَاتَنَا وَدَخَلَ مَسْجِدَنَا وَاسْتَقْبَلَ قِبْلَتَنَا فَهُوَ مُسْلِمٌ» لكنه عاص بترك النظر (وإلا) أي: وإن لم يجزم المقلد اعتقاده بما أخبر به الغير على الوجه السابق، لم يكف به ذلك الاعتقاد في صحة إسلامه وترتيب أحكامه عليه، لأنه (لم يزل) واقعاً (في الضير) أي: في ضير الشك المناهض للإيمان، لم يتخلص منه، وهذا ليس من محل الخلاف في شيء؛ لأنهم متفقون على عدم صحة إيمانه.

والخلاف في إيمان المقلد إمامه بالنظر إلى أحكام الآخرة وفيما عند الله، وأما بالنظر إلى أحكام الدنيا فالإيمان الكافي فيها هو الإقرار فقط، فمن أقر بأجريت عليه الأحكام الإسلامية في الدنيا، ولم يحكم عليه بالكفر، إلا إذا اقترن به فعل يدل على كفره كالسجود للصنم.

(وَأَجْزِمُ) ^(١) «اعتقادك أيها المكلف (بأن أولاً مما يجب معرفة)»

❦ (١) اجزم: أي اعتقد اعتقاداً جازماً لا يعتريه تردد ولا يطرأ عليه شك، والمخاطب بذلك كل مكلف، من ذكر أو أنثى، حر أو عبد، إنسي أو جني، واعلم أن سابق الكلام من قوله «فكل من كلف حتماً وجباً - إلخ» أفاد أن معرفة الله تعالى واجبة على كل مكلف على ما علمت، وقوله هنا «واجزم بأن أولاً - إلخ» أفاد أن معرفة الله تعالى أول الواجبات على المكلف، وقوله «بأن أولاً» متعلق بـ «اجزم»، ومن في قوله «مما يجب» تبعية، وقوله «معرفة» خبر أن، والتنوين في «معرفة» للتعظيم، أو هو عوض عن المضاف إليه. والأصل «معرفة الله» ويراد معرفة صفاته سبحانه وأحكام ألوهيته، لا معرفة ذاته وكنهه حقيقة؛ فقد قام الدليل على أنه لا يعرف ذاته إلا هو. وفي الحديث «تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق؛ فإنه لا يحيط به الفكرة» وفي حديث آخر «إن الله احتجب عن

البصائر كما احتجب عن الأبصار ، والمحلة لا يعرف الله إلا الله ؛ فترك الإدراك إدراك ، والبحث عن ذات الله إشراك ، ولمعني : اعتقد - أيها المكلف - اعتقاداً جارماً لا يتردد معه ولا شك أن أول شيء من الواجبات عليّ هو معرفة ما يجب لله تعالى وللعلماء في أول الواجبات على المكلف خلاف طويل القيل عميق السيل ، وسحاول أن نجمله لك إجمالاً في عبارة واضحة مع وجازتها ، فنقول :

ذهب إمام أهل السنة أبو الحسن الأشعري إلى أن أول شيء يجب على المكلف هو معرفة الله تعالى ، وهذا هو الذي جرى عليه المصنف .

وذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني إلى أن أول شيء يجب على المكلف هو النظر الموصل إلى معرفة الله تعالى ، وينسب هذا القول إلى الأشعري أيضاً .

وذهب القاضي أبو بكر الباقلاني - لسان أهل السنة الناطق وعقلهم الممكر - إلى أن أول شيء يجب على المكلف هو المقدمة الأولى من الدليل الموصل لمعرفة الله تعالى ، وبيان ذلك أن قولنا «العالم حادث» وكل حادث لابد له من محدث دليل على وجود الله تعالى ، وهو كله النظر ، وقولنا «العالم حادث» وحده هو المقدمة الأولى من مقدمتي هذا النظر ، وهذه المقدمة الأولى هي أول شيء يجب على المكلف معرفته .

وذهب إمام الحرمين الجويني رحمه الله تعالى إلى أن أول شيء يجب على المكلف هو القصد إلى النظر ، والمراد منه تفريغ القلب من الشواغل التي تشغله أو تصرفه عن النظر والاستدلال ، وينسب مثل هذا القول إلى القاضي أبي بكر الباقلاني أيضاً .

وذهب قوم إلى أن أول شيء يجب على المكلف هو التقليد ، ثم يجب عليه النظر الموصل إلى المعرفة .

وذهب قوم إلى أن أول شيء يجب على المكلف هو الدطق بالشهادتين ، ثم يجب عليه البحث عن طريق إثبات مضمون هاتين الشهادتين .

وذهب أبو هاشم وطائفة من المعتزلة إلى أن أول شيء يجب على المكلف هو الشك ، ومن العلماء من أنكر هذا القول ، واستدل على إنكاره بأن الشك في شيء من العقائد كفر ، فهو مطلوب الزوال ، فلا يكون مطلوب الحصول ، والذي نراه أن هؤلاء لم يقصدوا بما قالوه أن الشك الذي هو إدراك الطرف المرحوج مطلوب الحصول كما فهم المعارض عليهم ، وإنما أرادوا أن تزيد الفكر بين الإثبات والنفي حتى يصل إلى الجزم هو أول شيء يجب على المكلف ، وهذا هو النظر .

تعالى ، أنى معرفة وجوب وجوده تعالى ومعرفة وحدته ، وصانعيته للعالم ، ومعرفة صفاته وسائر أحكام الألوهية .

• وأشار بقوله (وفيه) أى : وفي تعيين أول الواجبات (خلف) أى : اختلاف (مُتَّصِب) أى : قائم بين الأئمة سُنِّيَّين كانوا أولا ، إلا أنه لم يقع خلاف بين المسلمين في وجوب معرفة الله تعالى ، ولا في وجوب النظر الموصل إليها بقدر الطاقة البشرية^(١) ، ولذا جعل الخلاف في الأوليّة دون الوجوب .

• وذهب قوم إلى أن أول شيء يجب على المكلف هو الإيمان .
• وذهب قوم إلى أن أول شيء يجب على المكلف هو الإسلام .
والقولان الأخيران متقاربان ، أو متحدان إن قلنا . لإيمان والإسلام واحد ، ومع هذا فهما مردودان بأن كلا من الإيمان والإسلام محتاج إلى المعرفة .
• وذهب قوم إلى أن أول شيء يجب على المكلف هو أن يعتقد أن النظر الموصل إلى معرفة الله تعالى واجب عليه ، فإذا اعتقد ذلك نظر ، فإذا نظر وصل إلى المعرفة .
• وذهب قوم إلى أن أول شيء يجب على المكلف هو فرصة الوقت الذي كلف فيه .
• وذهب قوم إلى أن أول شيء يجب على المكلف واحد من أمرين ، إما المعرفة وإما التقليد . فيكون خيراً بين هذين الأمرين ، وأيهما قل أجزاء .
• فهذه اثنا عشر قولاً للعلماء في بيان أول الواجبات على المكلف ، وأنت لو تدبرت في هذه الأمور وجدت بعضها مقاصد اعتقادية كالمعرفة . وبعضها مقاصد عملية كالصلاة ، وبعضها وسائل كالنظر والقصد إليه ، وأنت خير أن كل شيء لا يتم الواجب إلا به فهو واجب . ونستطيع بعد هذا أن نقول : إن هذا الخلاف لعظمي ؛ لأن من قال « إن أول الواجبات هو المعرفة » إنما عني • أن أول الواجبات من المقاصد الاعتقادية هو المعرفة ، ومن قال « إن أول الواجبات هو النظر » أو المقدمة الأولى منه ، أو الشك على المعنى الذي اخترناه ، أو القصد إلى النظر » إنما عني وقصد أن ما ذكر أول الواجبات من حيث إنه يتوقف عليه الواجب الأول من المقاصد الاعتقادية ، وهم جراً ، ولعل قول الشارح فيما بعد « لكنه لم يتوصل إليها إلا بالنظر » الخ يشير إلى طرف من هذا (١) قد عرفت أن من العلماء من قال بحزمة النظر ، وأن منهم من قال إن النظر شرط في كمال الإيمان لا في أصله ، فكيف زعم الشارح رحمه الله هنا أنه لم يقع خلاف

والمشهور عن الأشعري إمام أهل السنة الذي بُنيت هذه المنظومة على
مُختاره أن المعرفة أول واجب على المكلف ؛ لأن جميع الواجبات لا تتحقق
إلا بها ، فاجزم اعتقادك به . واختاره غير ملتفت إلى غيره لأرجحيته ، المكلف
لا يتوصل إليها إلا بالنظر ؛ فهو واجب بوجوبها لتوقفها عليه مع كونه مقدوراً
للمكلف ، وكل ما هو كذلك فهو واجب ، ولذا أتت بصيغة الأمر في قوله
(فَأَنْظُرْ) أيها المكلف المخاطب .

والنظر لغة : الإبصار والفكر ، وعرفنا ترتيب أمور معلومة ليتوصل
بها - أي : بترتيبها - إلى مجهول ، أي إلى علمه ، كترتيب الصغرى مع
الكبرى في قولنا العالم متغير^(١) وكل متغير حادث ، فإنه موصل للعالم بحدوثه
- أي العالم - المجهول قبل ذلك الترتيب ، وعرفه شيخ الإسلام بأنه : فكر
يؤدى إلى علم أو اعتقاد أو ظن^(٢) ، والاعتقاد هو الحكم الحازم تقبل للتعبير

بين المسلمين في وجوب معرفة الله تعالى ولا في وجوب النظر الموصل إليها ، والجواب عن
هذا بأحد أمرين : الأول أنه حار في كل كلامه هنا على القول المرحوح الذى ذكره سابقاً
وهو أن الخلاف بين العلماء خاص بغير معرفة الله تعالى وغير النظر الموصل إليه . وقد
عرفت ما أسلفناه قبلة هذا القول . والأمر الثانى أنه لم يعتمد بخلاف من حالف في هذين
الأمرين ؛ لأنه ليس كل خلاف يؤبه له ، وإنما يؤبه بالخلاف الذى له وجه من النظر

(١) اعلم أن العالم مكون من أعراس : أى أمور تقوم بمرها كالحركة والسكون
والطول ، والقصر ، والبياض ، والسواد ، ونحو ذلك . وجواهر . أى أمور تقوم بأعيانها
كذات زيد والجدار ونحوهما . وأن المتغير على الحقيقة هو الأعراس ، وتغيرها ثابت
بالمشاهدة . وأما الجواهر فإنها لا تتغير في أنفسها ، وإنما تتغير الأعراس اللازمة لها ،
فيكون تغيرها بتغير الأعراس اللازمة لها .

(٢) اعلم أن مقدمات النظر أى الدليل إما أن تكون مجزوماً بها . وإما أن تكون
مظنونة . والأول إما أن يكون سبب الجزم هو الاستدلال عليها وإما أن يكون سبب الجزم
هو التقليد . وإنما يكون الفكر موصلاً إلى علم إذا كانت مقدماته مجزوماً بها عن دليل

ويكون صحيحاً إن طابق الواقع كاعتقاد المقلد سنية الضحى ، وفاسداً إن لم يطابقه كاعتقاد الفيلسوف قدم العالم .

ووجوب النظر عندنا بالشرع كالمعرفة ، وقد تقدم التصريح به معها فلذا تركه هنا (إلى نفسك) ^(١) أى : فى أحوال ذاتك ؛ لأنها أقرب الأشياء

كقولك « العالم متغير ، وكل متغير حادث » إذا قلت هذا وأنت تعرف أن دليل الصغرى المشاهدة على ما قلنا من قبل ، ودليل الكبرى أنه يستحيل أن يطرأ العدم على القديم ، ويكون الفكر موصلًا إلى اعتقاد إن كانت مقدماته مجزوماً بها عن تقليد لا عن نظر ، كقولك « العالم حادث ، وكل حادث فلا بد له من محدث » إذا قلت ذلك مقلداً ، ولكك جازم بكل مقدمة من المقدمتين ، وإنما يكون الفكر موصلًا إلى الطن إذا كانت مقدماته أو بعضها مazonاً بها كقولك « هذا رجل يدور بالسلاح فى الليل ، فهو لص »

(١) أشار الشارح رحمه الله تعالى بقوله « أى فى أحوال ذاتك » إلى عدة أمور : أولها أن « إلى » فى قول المصنف « انظر إلى نفسك » بمعنى فى . وذلك لأن « انظر » معناه ههنا تفكر ، وهو يتعدى بى ، ونظيره ظاهر الآية الكريمة « وفى أنفسكم أفلا تبصرون » فقد ضمن « تبصرون » معنى تفكرون فعلى بى . وثانيهما أن المراد بالنفس الذات ، وليس المراد به الروح ، لأنه لا اطلاع لنا عليها وثالثها أن الكلام على حذف مضاف : أى انظر إلى أحوال نفسك ، والمراد أنه يجب على الإنسان أن يتفكر فى أحوال ذاته وما اشتملت عليه من سمع وبصر وكلام وياض وحمرة وسواد وعلم وجهل ولذة وألم ورضا وغضب وغير ذلك ، وقد بدأ المصنف بذكر وجوب التفكير فى أحوال ذاته لأمر : أولها أنها أقرب الأشياء إليه ، وثانيها أنه قد ورد « من عرف نفسه فقد عرف ربه » أى من تفكر فى بدائنها توصل إلى معرفة صانعها ، وقيل : معناه من عرف نفسه بالحدوث والفقر عرف ربه بالتقدم والغنى ، ألا ترى أنك لو نظرت إلى أحوال ذاتك القريبة منك علمت أن أحوالها هذه متغيرة ، فأنت تارة صحيح معافى وتارة مريض ، وأنت تارة واجد ما تريد وتارة غير واجد لما تريد ، وتارة قائم وتارة قاعد وتارة نائم ، إلى غير ذلك من الأحوال التى تعرض لك ثم تزول . وإذا علمت أنها متغيرة أيقنت أنها حادثة وأيقنت مع ذلك أن ذاتك نفسها حادثة لأنها ملازمة لهذه الأمور الحادثة لا يمكن أن تنفك ذات عن جض هذه الأمور ، وإذا علمت أن ذاتك وأحوالها حادثة أيقنت أن لا بد لها من محدث حكيم واجب الوجود عام العلم تام القدرة والإرادة ؛ فهذا طريق استدلال الإنسان بالنظر والتفكر فى أحوال ذاته على وجوب

إليك ؛ لقوله تعالى « وفي أنفسكم أفلا تبصرون » ، ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين « فتستدل بها على وجوب وجود صانعك وصفاته ؛ فإنها مشتملة على شئم وبصر وكلام وطول وعرض وعمق ورضا وغضب وبياض وحمرة وسواد وعلم وجهل وإيمان وكفر ولذة وألم ، وغير ذلك مما لا يحصى ، وكلها متغيرة وحارجة من العدم إلى الوجود ومن الوجود إلى العدم ، وذلك دليل الحدوث والافتقار إلى صانع ، حكيم ، واجب الوجود ، عام العلم ، تام القدرة والإرادة ؛ فتكون حادثة ، وهي قائمة بالذات لأدلة لها ، وملازم الحوادث حادث أيضا .

وأشار إلى طريق آخر يرصل النظر فيه إلى معرفة وجوب وجود الصانع وصفاته بقوله (ثم انتقل) بعد نظرك في نفسك (لعلكم) أدركتم في أحوال العالم (العلوي) وهو ما سوي الله تعالى وصفاته من الموجودات ،

وجود صانع حكيم ، وكذلك انتفكر في أحوال العالمين العلوي والسفلي فيوجد كلامهم مشمولا بمهمات محصورة وأمكنة معينة ، وسيجد بعضها متحركا وبعضها ساكنا ، ومنه نورا وبهذه ظلالها ، وسيجد أن هذه الأحوال تتغير إلى مقابلاتها ، وهذا أمانة الحدوث ، وهو أمانة الاحتياج إلى محدث ، وقد نعى الله تعالى على من ترك التفكير في أمر نفسه قوله سبحانه « وفي أنفسكم أفلا تبصرون » يريد سبحانه — والله أعلم — وفي أنفسكم آيات دالة على حدوثكم وانتفركم إلى محدث يوحدكم متصف بجميع صفات الكمال ، أتركون التفكير فيها فلا تبصرون ؛ وهذا الاستفهام بمعنى النفي ، أي : لا ينبغي لكم ترك النظر في أحوال خواتمكم ، وبه سبحانه على وجوب التفكير في العالمين العلوي والسفلي بقوله « إن في خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل والنهار ، والملك التي تجري في البحر ، ما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، ونصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض ؛ آيات يقوم يقولون » .

سمى به لأنه علم على وجود الصانع تعالى ؛ فيعلم به ، ويستدل به عليه ؛ لأن في كل علامة تدل على قدرة الصانع وإرادته وعلمه وحياته وحكمته ، والمراد بالعلوي : ما ارتفع من الفلكيات من سموات وكواكب وغيرها ؛ لأنك تجده مشمولا لجهات مخصوصة وممكنة معينة ، وبعضه متحركا ، وبعضه ساكنا ، وبعضه نورانيا ، وبعضه ظلمانيا ، وذلك دليل الحدوث والافتقار إلى صانع مختار منزّه عن مماثلة لمصنوعه ذاتا وصفات (ثم) انتقل بالنظر في أحوال العالم (السفلى) وهو كل ما نزل عن الفلكيات إلى منقطع العالم كالهواء والسحاب والأرض وما فيها ، ولا تتوقف صحة النظر على الترتيب الذي ذكره المصنف رحمه الله تعالى ، بل لو عكس فأخر المقدم وقدم المؤخر أو وسطه أصبح أيضا ، فلتكن « ثم » للترتيب الذكري ، وتقديم العالم العلوي على السفلي وإن كان أقرب إلى الاعتبار اقتداء به سبحانه وتعالى ، حيث قدّمه عليه في مقام الاعتبار ، قال تعالى : « إِنْ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ - آيَةٍ » فإنك إن تنظر في أحوال ما ذكر (تجذب به) أي تعلم وتحقق فيما ذكر (عسما بديع الحكم) أي الإتيان الدال على علم صانعه وقدرته وإرادته وحياته واختياره ؛ لأن الإتيان لا يصدر إلا عن انصف بما ذكر ، وما يشر به قوله « بديع الحكم » من قدمه حيث كان كذلك يدفعه الاستدراك بقوله (لكن) العالم وإن كان على غاية من الإتيان هو حادث ؛ لأنه (به) لا بغيره (قائم دليل) أي أمانة (العدم) وهي الأغراض الحادثة الملازمة له كالحرارة والسكون التي لا تقوم بغير الحادث ؛ فإذا أردت أن تأني بقياس مستنبط من نظرك في العالم لتوصل به إلى تحقيق حدوثه قلت : « العالم من عرشه لفرشه جاز

عليه المدم ، وهذه المقدمة لصغري المطوية لفهما من الاستدراك ، وبيان هذه المقدمة أنا اختبرنا الوجود من العلم فوجدناه غير خارج عن الأعيان ولأعراض ، وهي حادثة لتبطلها للعدم ، ولو كانت قديمة ما طرأ العدم عليها والمقدمة الكبرى هي قوله (وكل ما جز عليه العدم) يعني الفناء (عليه قطعاً يستحيل) أي يمتنع (القدم) فينتج ذلك أن العالم حادث ، وإن شئت قلت « العالم مفتقر إلى مؤثر ؛ لأنه مُحْدَث » ، وكل مُحْدَث فله مؤثر » وينتج القياس أن العالم له مؤثر

ولما كان الإيمان والإسلام باعتبار متعلق مفهوميتهما - وهو ما يجب الإيمان به - من مباحث علم الكلام ذكرهما المصنف رحمه الله تعالى مقدماً الإيمان لأصلاته لتعلقه بالقلب ، وتبعية الإسلام له لتعلقه بالجوارح ، فقال : (وَمُسَرَّ الإِيْمَانُ)^(١) أي حدهُ جمهورُ الأشاعرة والماتريدية وغيرهم (بالتصديق)

(١) اعلم أولاً أن الإيمان والإسلام باعتبار متعلق مفهوميتهما - وهو ما علم من الدين بالضرورة - من مباحث علم الكلام كما يفهم من كلام المصنف فيما يأتي حيث قل :

• وَمَنْ لِمَعْلُومٍ ضَرُورَةٌ جَعَلَهُ •

ومن أحل ذلك يذكركما المتكلمون في مباحث علم الكلام ، ولكن المصنفين يختلفون في موضع ذكرهما ؛ فمن المؤلفين من يذكركما بعد الانتهاء من مباحث الإلهيات والسوات والسمعيات ، ومنهم من يقدم مبحثهما على ذلك كله ؛ لاحتياج الخاضع في علم الكلام إلى معرفتهما ، وقد سلك المصنف هذا الطريق .

واعلم - بعد ذلك - أن للملاء كلاماً كثيراً في بيان حقيقة الإيمان ، ومجدلرأما علينا أن نبينه لك مباني شافيا فنقول :

الإيمان في اللغة معناه التصديق ، ومعنى التصديق الإذعان للحكم وقبوله والاعتراف بكونه صادقا ، والأصل فيه الأمن الذي هو ضد الخوف ، وكأن حقيقة قولنا « آمن فلان »

أنه نقي عنه خوف التكذيب والمخالفة .

وأما الإيمان في عرف أهل الشرع فقد اختلف العلماء في تحديد معناه على خمسة أقوال:
 ١ أولها - وهو مذهب جمهور المحققين من الأشاعرة والماتريدية - أنه التصديق بما علم بحجى الله صلى الله عليه وسلم به ضرورة ، تفصيلاً فيما علم تفصيلاً ، وإجمالاً فيما علم إجمالاً ، ومع اتفاقهم على أن حقيقة الإيمان هي ما ذكرنا فحسب اختلفوا في مناه أحكام الآخرة : أهو مجرد هذا التصديق أم هو مع الإقرار باللسان ؟ وقد اشتهر أن الأشعرى وأتباعه يقولون : إن هذه هي حقيقة الإيمان ، وهذه الحقيقة وحدها هي مناط إجراء أحكام الآخرة ، والإقرار إنما يشترط لعدم ليعرف الناس به وجود الإيمان عند صاحبه وليحروا عليه أحكام الدنيا ؛ بسبب أن التصديق أمر باطن لا اطلاع لغير الله وصاحبه عليه ، وعلى هذا يكون من صدق بقلبه وترك الإقرار بلسانه - مع قدرته على الإقرار وتمسكه منه - مؤمناً فيما بينه وبين الله تعالى ، ويكون مقره الجنة ، ولكن كمال الدين بن الهمام ذكر أن أهل هذا القول افقروا على أن هذا المصدق يلزمه أن يعتقد أنه متى طلب منه الإقرار أتى به ، فإن طواب ولم يقر فهو كافر معاند ، وذهب أبو حنيفة رضى الله عنه إلى أن مناط الأحكام الأخروية الإقرار باللسان وما في حكمه كإشارة الأخرس ؛ فالمصدق بقلبه الذي لم يقر بلسانه يكون مؤمناً ، ولكن إيمانه هذا لا يترتب عليه الأحكام الأخروية ، ولعل وجه مذهب هؤلاء إليه أنه سبحانه وتعالى ذم للعائدين بأكثر مما ذم به الجاهلين القصرين ، ولقائل أن يقول : إن الذم لأنهم أبوا أن يقرؤا بالسنتهم ، وذلك علامة التكذيب ، أو لأنهم أنكروا بقولهم ، وذلك هو التكذيب عينه ، وحاصل ذلك منع وجود التصديق عند للعائد الذي تعلق الذم به ؛ لأن التصديق الذي يعد صاحبه مؤمناً هو ضد الإنكار ، وأما الحاصل عند للعائد المضموم فهو التصديق بمعنى المعرفة التي هي ضد النكارة والجهالة .

المذهب الثاني - وهو مذهب الكرامية - أن الإيمان هو إقرار اللسان بالشهادتين لا غير .

المذهب الثالث - وهو مذهب الخوارج وجماعة من المعتزلة منهم العلاف وعبد الجبار - أن الإيمان هو الطاعات مطلقاً ، سواء أ كانت فروضاً أم كانت نوافل .

المذهب الرابع - وهو مذهب الجبائي وابنه وأكثر معتزلة البصرة - أن الإيمان هو الطاعات المفترضة دون النوافل .

للذهب الخامس - وهو مذهب جماعة من أهل السنة منهم القلاسي وجماعة من سيرة منهم التجار ، وهو أيضاً مذهب الكثيرين من أهل الحديث - أن الإيمان هو التصديق بالجن ، والإقرار باللسان ، والعمل بالأركان ، والجان - بفتح الجيم - القلب ، والأركان ههنا معنى الجوارح .

والقدي تظمن إليه النفس من هذه المذاهب أن الإيمان هو التصديق وحده كما ذهب إليه محققو الأشاعرة والماتريدية . ويؤيد هذا المذهب وجوه :

أحدها - وقد أشار إليه الشارح - أن استعمال القرآن الكريم في عدة آيات واستعمال الحديث أيضاً . حرياً على أن محل الإيمان هو القلب ، قل الله تعالى : « أولئك كتب في قلوبهم الإيمان » وقال سبحانه : « لما يدخل الإيمان في قلوبكم » وقال حل ذكره : « لا من أكره » وقوله مطمئن بالإيمان » وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « اللهم ثبت قلبى على دينك » فدللت هذه النصوص ونظائرها على أن الإيمان فعل القلب . وليس فعل القلب إلا التصديق ، ولا يجوز لقائل أن يقول : إن المراد في هذه النصوص بالإيمان هو الإيعاز اللغوى ، ويسلم أن الإيمان اللغوى هو التصديق وحده ومحل القلب ، فلا ينافى أن الإيمان الشرعى يشتمل على الإقرار أو غيره على أنه جزء من حقيقته . لأننا نقول : إن الإيمان من الألفاظ التى نقلت في عرف الشرع إلى معنى مخصوص ، فيجب أن يحمل لفظه على هذا المعنى في حطاب الشرع . الوجه الثانى ، وأشار إليه الشارح أيضاً : أنه سبحانه جعل الإيمان شرطاً لصحة الأعمال في نحو قوله حل ذكره : « ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن » ، ونحن نقطع أن الشرط غير المشروط ، وهذا يصلح لرد على من جعل الإيمان هو الطاعات وحدها أو مع التصديق والإقرار . الوجه الثالث : أنه سبحانه وتعالى أثبت الإيمان لمن ترك بعض الأعمال في نحو قوله سبحانه : « وإن طائفتان من المؤمنين اقاتلوا - الآية » ولو كانت الأعمال حراماً من حقيقة الإيمان لانتفت الحقيقة بانتفاء جزء منها ، ويؤخذ هذا من كلام الشارح أيضاً .

الوجه الخامس : أنه سبحانه قد عطف الأعمال على الإيمان في كثير من الآيات ، منها قوله تعالى : « إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلاً » ولا شك أن الأصل أن يكون المعطوف غير المعطوف عليه . فلا يعطف أحد المتساويين على الآخر ، ولا يعطف جزء الشيء على كله ، وقد أشار الشارح إلى هذا الوجه أيضاً .

وقد أورد القائلون بأن الطاعات من الإيمان وجوها استدلووا بها ، نرى أن نذكرها

لك أيضاً ونين ماى الاستدلال بها من خلل؛ لتكون على بصيرة تامة في هذه المسألة .

قوالوا : لو كان الإيمان عبارة عن التصديق الذى هو الإذعان والقبول والاعتراف لما اختلف في بعض المكلفين عنه في هضم الآخر ، مع أننا نعتقد أن إيمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس مثله إيمان أحد من العامة ، بل ولا من الخاصة (وانظر ص ٦١ ، ٦٢) .
ويجيب عن هذا بأحد جوابين : الأول : أن ندعى أنه لا اختلاف بين إيمان أحد وأحد ، وليس لنا إلا إيمان أو كهر ، فإن بلغ ما عند المكلف إلى حد الجرم الذى لا يعتريه شك ولا تردد فهو مؤمن ، وإن نقص عن ذلك فهو كافر ، والثانى : أن نعلم الاختلاف بين إيمان بعض المكلفين وبعضهم الآخر ، لكن لا نعلم أن هذا الاختلاف بسبب أن أعمال بعض المكلفين أكثر أو أشد إخلاصاً أو نحو ذلك ، بل سبب الاختلاف راجع إلى التصديق لا باعتبار داته ، بل باعتبار متعلقه ، فقد يعلم بعض المكلفين تفصيل شيء مما يجب الإيمان به أكثر مما يعلمه آخر ، أو سبب الاختلاف هو أن بعض المكلفين يعتريه العهلة أحياناً وبعضهم لا يعتريه العهلة أصلاً ، أو غير ذلك من الأسباب ، وسعود لذلك الموضوع مرة أخرى (ص ٦٢) .
وقد أحاط حماة من المحققين - منهم الإيمان النووي في شرحه على البخارى - بأننا نسلم تصورات المكلفين في الإيمان مع تمسكنا بأن الإيمان هو التصديق وحده ، ونقول : إن التصديق يزيد وينقص بكثرة الطر وتظاهر الأدلة وانشراح الصدر واستنارة القلب ؛ حتى لا يعترى المصدق القوى التصديق شبهة ؛ ولا يتزلزل إيمانه بعارض ، ويؤيده ما روى البخارى عن ابن أبي مليكة قال : أدركت ثلاثين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم يخاف النفاق على نفسه ، منهم أحد يقول : إنه على إيمان جبريل وميكائيل .

قوالوا : مما يدل على أن الأعمال داخلة في حقيقة الإيمان أنه سبحانه وتعالى جعل الفسق مناقضاً للإيمان لا بجماعه ، وذلك قوله سبحانه : « ونسكن الله جيب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم ، وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان » ولو كان الإيمان هو التصديق وحده لجامع الفسوق والعصيان .

ويجيب عن ذلك بأحد جوابين : الأول ، لانسلم أن هذه الآية دالة على أن الفسق مناقض للإيمان لا بجماعه ، أفترى أنى لو قلت « إني أحب العلم وأكره الفسق » دل هذا على أن الفسق تقيض العلم وأنه لا بجماعه ؟ فإن دل هذا الكلام على مناقضة الفسق للعلم دلت الآية الكريمة على مناقضة الفسق للإيمان ، ودون ذلك خرط الفتاد ، والثانى : مدعى أن الآية تدل على مناقضة الفسق للإيمان ، لكن ذلك لا يدل على أن الإيمان هو ما ذكرتم من التصديق وعمل الطاعات عند كل أحد ، وذلك لأن ما دلت عليه هذه الآية بزعكم

قد عارضه ما يدل على ما ذهبنا إليه من مثل قوله تعالى «الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم»
فإن قلت : فإذا كانت الآية لا تدل على أن العسوق منافق للإيمان فإنها لا تدل أيضاً
على أن الكفر منافق للإيمان .

فالجواب : أن نسلم أن الآية لا تدل على هذا ، ولا ذلك ، وكوّن الكفر منافقاً للإيمان
ثابت بغير هذا الدليل .

قلوا : فعل الكبيرة ينافي الإيمان ؛ لأنه سبحانه أثبت للرسول صلى الله عليه وسلم صفة
الرحمة بالمؤمنين فقال « وكان بالمؤمنين رحيماً » وقال « بالمؤمنين رؤوف رحيم » وقد أمره
سبحانه ألا يراف بارئاة فقال « ولا تحسبكم مهيأاة في دين الله » فدل ذلك على أن أراا
ليس بمؤمن ، وليس لعدم إيمانه سبب إلا ارتكاب هذه الكبيرة .

والجواب عن هذا : أننا لا نسلم أن فعل الكبيرة منافق للإيمان ، ومعنى الآية لا نعلمكم
الشبهة بهم على أن تسقطوا حدود الله تعالى بعد وجوبها .

قلوا : إن الله تعالى لا يخزي المؤمنين ؛ بدليل قوله حلت كلمه : « يوم لا يخزي الله النبي
والذين آمنوا معه » والله سبحانه وتعالى يخزي قطاع الطريق ، بدليل قوله سبحانه في شأنهم :
« ذلك لهم خزي في الدنيا ، ولهم في الآخرة عذاب عظيم » .

والجواب عن ذلك أنه ليس في الآيتين دلالة على ما زعموا من قريب أو بعيد ؛ فإن
الآية الأولى دلت على أن يخزي الله تعالى الرسول وأصحابه أو الرسول ومن آمن به
عامه في يوم القيامة ، والآية الثانية أثبتت الخزي لهؤلاء العصاة في الدنيا ، وإذا دلت الآية
الأولى على منافاة الخزي في يوم القيامة للإيمان ، فإنها لا تدل على منافاة الخزي في الدنيا
للإيمان ، ولا يلزم من منافاة الخزي في الآخرة للإيمان منافاة الخزي في الدنيا له .

قلوا : إذا ترك المستطيع الحج من غير عذر فهو كافر مع أنه مصروق ؛ بدليل قوله تعالى :
« والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ، ومن كفر فإن الله غني عن العالمين »
قلو لم يكن العمل جزءاً من حقيقة الإيمان لما صرح بذلك .

وبجواب عن هذا : أننا لا نسلم كفر من ترك الحج من غير عذر ، وقوله تعالى « ومن
كفر - الآية » كلام مستأنف ، أو نقول : معنى « كفر » جحد مناسك الحج ولم يصدق
بها ، وذلك لا يتصور مع التصديق للفروض فيمن ذكرتم .

قلوا : التصديق بوجود فيمن لم يحكم بما أنزل الله والله سبحانه وتعالى قد حكم عليه بالكفر
في قوله سبحانه : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » فدل ذلك على أن الإيمان
هو التصديق والعمل .

وبجواب عن هذا بمثله ما أجبنا به عن الآية السابقة من الوجهين ، وحاصله أن معنى

المهود شرعاً ، وهو تصديقُ نبينا محمد صلى الله عليه وسلم في كل ما علم بحديثه به من الدين بالضرورة ، أى فيما اشتهر بين أهل الإسلام وصار العلمُ به يُشابهُ العلمَ الحاصلَ بالضرورة ، بحيث يعلمه العامة من غير افتقار إلى نظر واستدلال وإن كان في أصله نظرياً كوَحدة الصانع عز وجل ووجوب الصلاة ونحوها ، ويكفى الإجمالُ فيما يلاحظُ إجمالاً كالإيمان بغالب الأنبياء والملائكة ، ولا بُدَّ من التفصيل فيما يلاحظ كذلك ، وهو أكمل من الأول ، كالإيمان بجمع من الأنبياء والملائكة كآدم ومحمد وجبريل عليهم الصلاة والسلام ، فلو لم يُصدق بوجوب الصلاة ونحوها عند السؤال عنه يكون كافراً ، وإن أراد من تصديقه ^(١) صلى الله عليه وسلم قبول ما جاء به مع الرضا بترك التكبر « من لم يحكم بما أنزل الله » من لم يصدق ، أو من لم يحكم بشيء مما أنزل الله معتقداً أنه لا يصلح للحكم ، أو نحو ذلك .

قالوا : الرأى وشارب الخمر ونحوهما كفار ؛ بدليل قوله صلى الله عليه وسلم « لا يرزى الزانى وهو مؤمن ، ولا يشرب الخمر حين يترها وهو مؤمن » وذلك دليل على أن الإيمان يتضمن العمل .

وبحسب عن ذلك بأن المراد الذى يرزى وهو مستحل لزوجته والذى يشرب الخمر مستحلاً لشربها ، أو المراد بمؤمن فى قوله « وهو مؤمن » آمن من عذاب الله تعالى ، يعنى إذا رزى — والعباد بالله تعالى — فليخف عذاب الله تعالى ، ولا يأمن مكره ، أولاً يرزى وهو على صفات المؤمن الذى يفعل للمأمورات ويجتنب المحظورات ، والله تعالى أعلم .

(١) قد عرفت مما حررناه لك فى أثناء شرح المذهب الأول من مذاهب العلماء فى بيان حقيقة الإيمان الشرعية أن التصديق يطلق على معنيين : أحدهما الحزم والتقطع بالشئ بحيث لا يكون سداً صاحبه شئ من التردد والحيرة والشك ، وهذا هو المعنى الذى يعبر عنه به بالإذعان ، ويقال به هذا المعنى الإنكار ، ولا شك أن هذا المعنى متى وجد عند شخص كان قابلاً لما صدق به راضياً به تاركاً لكل ما يناقضه ، وإلا لم يكن مصداقاً لهذا المعنى ، ضرورة أن العاقل يسير على وفق ما أداه إليه نظره وأذعن له فكره وسلم به عقله . والمعنى الثانى من معانى التصديق : المعرفة المحردة عن الإذعان والحزم ، وهذه المعرفة هى للقبالة للجهالة

والعناد : وبناء الأعمال عليه ، لا مجرد وقوع نسبة الصدق إليه في القلب من غير إذعان وقبول له ، حتى يلزم الحكم بإثبات كثير من الكفار الذين كانوا عالمين بحقيقة نبوته عليه الصلاة والسلام وما جاء به : لأنهم لم يكونوا أذعنوا لذلك ولا قبلوه ولا بنوا الأعمال الصالحة عليه ، بحيث صار يطلق عليه اسم التسليم كما هو مدلوله الوضعي : لأن حقيقة « آمن به » آمنه التكذيب والمخالفة وجعله في آمن من ذلك .

ولما اختلف العلماء في جهة مذكائية النطق بالشهادتين في حقيقة الإيمان أشار له بقوله (والنطق) بالشهادتين للمتمكن منه القادر ، بأن يقول « أشهد أن لا إله إلا الله ، وأشهد أن محمداً رسول الله » وهذا هو المنطوق به كما سيصرح به في قوله « وجامع معنى الذي تقرراً • شهادة الإسلام » وقولنا « المتمكن منه القادر » يخرج به الأخرس فلا يطالب بالنطق لمن اختارته المنية قبل النطق به من غير تراخ (فيه) أي في جهة اعتبار مذكائيته في الإيمان (الخلف) أي الاختلاف ملتبساً (بالتحقيق) أي بالأدلة القائمة على دعوى كل من الفريقين ، وفصل الخلاف بقوله (فقيل) أي : فقال محققو الأشاعرة والماتريدية وغيرهم : النطق من القادر (شرط) في إجراء أحكام المؤمنين

والنكارة ، والتصديق بهذا المعنى كان موجوداً عند كثير من الكفار وأهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، وآية ذلك قوله سبحانه وتعالى : (وما جاءهم ما عرفوا كفروا به) يدل على أن التصديق بهذا المعنى لا يستلزم إذعان لمصدق لما عرفه ، ولا اتقياده له ، ولا تسليمه به ، ولا أن يترك ما يباغضه .

الدنيوية^(١) عليه ؛ لأن التصديق القلبي وإن كان إيماناً إلا أنه باطن خفي ، فلا بد له من علامة ظاهرة تدل عليه لتناط به تلك الأحكام ، هذا فهم الجمهور ، وعليه فمن صدق بقلبه ولم يُقرّ بلسانه لا لعذر منعه ولا لإبائه ، بل اتفق له ذلك ، فهو مؤمن عند الله ، غير مؤمن في أحكام الشرع الدنيوية ، ومن أقرّ بلسانه ولم يُصدق بقلبه كالمناق في العكس ، حتى نطلع على باطنه فنحكم بكفره ،
أبى فسكافراً في الدارين ، والمعذور مؤمن فيهما .

وقيل : إنه شرط في صحة الإيمان ، وهو فهم الأقل ، والنصوص معاضدة لهذا المذهب ، كقوله تعالى « أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ » ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « اللهم ثبت قلبي على دينك »

(١) قد عرفت أن الأشارة والخفية متفقون على أن المطلق بالشهادتين شرط لعلمنا بإيمان المطلق بهما ، ويترتب على هذا العلم أننا نجرى عليه أحكام الإسلام في الدنيا فزوجنا ، وبنينا كل ذبيحته وندفه في مقابر المسلمين وتقبل شهادته إلى غير ذلك من الأحكام ، ووجه ذلك أن الإيمان الذي هو التصديق والإذعان بحله القاب ، فهو خفي لا اطلاع لأحد غير الله تعالى وصاحبه عليه ، فجعل المطلق بالشهادتين أمانة على هذا التصديق الخفي من أجل ذلك ، وأما بالنظر إلى أحكام الآخرة فالأشارة لا يشترطون الإقرار باللسان ؛ لأن الذي يجري عليه أحكام الآخرة هو الله تعالى الذي يعلم السر وأخفى ، فأما الخفية فقد اشتهر عنهم أنهم يشترطون ذلك ، ويجب أن يحمل اشتراط الخفية لذلك على معنى أنه لا يجوز لواحد منا أن يحكم بأن فلاناً مؤمن ، وأنه لا يخلد في النار ، وأنه يدخل الجنة ، إلا إذا كان قد سمعه يقر بالشهادتين ، فيكون المطلق بالشهادتين شرطاً في إجرائنا نحن عليه أحكام الآخرة للعلة التي ذكرناها في إجرائنا عليه أحكام الدنيا ؛ إذ لا يقل أن يكون المراد أن أحكام الآخرة لا تجري عليه في الآخرة إلا بشرط النطق بالشهادتين في الدنيا ؛ لأن الذي يجري عليه أحكام الآخرة في الآخرة هو الله تعالى الذي لا يحتاج إلى أمانة تدل على ما في قلبه ، ولعل تعبير القوم بإجراء أحكام الآخرة وإجراء أحكام الدنيا بعيد هذا المعنى ، والله سبحانه وتعالى أعلى وأعلم .

وقوله (كأنه عمل) تشبيه في مطلق الشرطية ، يعني أن المختار عند أهل السنة في الأعمال الصالحة أنها شرط كمال للإيمان ؛ فلتارك لها أو لبعضها من غير استحلال ولا اعتاد ولا شك في مشروعيتها مؤمن "فوت على نفسه الكمال ، والآني بها ممثلاً محصل" لأن كمال الخصال ، لأن الإيمان هو التصديق^(١) فقط ولا دلائل على ثقته ، وللنصوص الدالة على الأوامر والنواهي بعد إثبات الإيمان^(٢) كقوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام » وعلى أن

(١) هذا هو الذي أشرنا إليه في الوجه الأول من أدلة المذهب المختار (ص ٤٩) ومحصله أن الإيمان هو التصديق القلبي ، بدليل أن نصوص القرآن والحديث قد جعلت محله القلب ، وليس لما أن ندعى أنه نقل من هذا المعنى إلى مجموع التصديق والعمل كما يقول المحدثون وجمهور المعتزلة ، فإنه لا دليل على هذا النقل ، وأيضاً ليس لما أن ندعى أن الإيمان في هذه النصوص لا يراد به الإيمان عند الشرع ، وإنما يراد به الإيمان بالله تعالى ، لأن لفظ الإيمان قد نقلته الشريعة من مطلق التصديق إلى التصديق بكل ما علمه صلى الله عليه وسلم به ، وإنه يجب في نصوص الشريعة أن تحمل الألفاظ على معانيها الشرعية التي نقلت إليها ، ومتى علم كل هذا كان الإيمان الوارد في النصوص دالاً على معنى شرعي وهذا المعنى هو التصديق الخصوص دون شيء زائد عليه .

(٢) حصل هذا الوجه من الاستدلال على أن العمل ليس جزءاً من الإيمان أن الله تعالى جعلهم مؤمنين قبل أن يكتب عليهم الصيام ؛ فلو كان العمل جزءاً من حقيقة الإيمان ، والصيام بعض العمل ، لما كانوا مؤمنين إلا بعد القيام بكل الأعمال التي فيها الصوم ، وقد قيل من طرف المخالفين : إنه سبحانه وتعالى سماهم مؤمنين بالمطر إلى الأعمال التي شرعت قبل الصوم ، وهو كلام غير مقبول ؛ لأن الأعمال المأخوذة في مفهوم الإيمان عندهم هي كل الأعمال التي شرعها الله تعالى ، فإذا خرج واحد منها خرج كلها ؛ إذ لا فرق بين عمل وعمل ، وهذا أقوى في الرد على المعتزلة ؛ لأنهم يرون أن العقل وحده كاف في إثبات الأحكام بما يراه من الحسن والقبح ؛ إذ لو ثبت هذا كما يقولون لما كانت هناك داعية لإخراج أي جزء من أجزاء العمل سواء في ذلك ما مضى وما يأتي بعد على لسان الشرع ؛ لأن ما سبأني فيما بعد على لسان الشرع ثابت بالعقل عندهم قبل الشرع ؛ وهذا الكلام على هذا الوجه جواب الرامي .

الإيمان والأعمال أمران يتفارقان^(١) ، كقوله تعالى : « الذين آمنوا وعملوا الصالحات » وعلى أن الإيمان والمعاصي قد يجتمعان^(٢) كقوله تعالى « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم » وللإجماع على أن الإيمان شرط للعبادات ، ولشروط مغايرة للشروط

(وَقِيلَ) أى : وقال قوم محققون كالإمام أبى حنيفة وجماعة من الأشاعرة : ليس الإقرار شرطاً خارجاً عن حقيقة الإيمان ، (بل) هو (شرط) أى : جزء منها وركن داخل فيها ، دون سائر الأعمال الصالحة ، فالإيمان عند اسم لعقل القلب واللسان جميعاً ، وهما الإقرار والتصديق الجازم الذى ليس معه احتمال تقيض بالفعل ، وعلى هذا فمن صدق بقلبه ولم يتفق له الإقرار فى عمره ولا مرة مع القدرة على ذلك لا يكون مؤمناً ، ولا عند الله تعالى ،

(١) هذا هو لدى ذكرناه فى الوجه الخامس من أدلة المذهب المختار ، وحاصله أن كثيراً من النصوص — ومنها هذه الآية التى ذكرها الشارح هنا — قد عطفت الأعمال على الإيمان ، والعربية التى نزل بها القرآن تقتضى أن يكون العطف غير العطف عليه ، فلزم أن تكون الأعمال غير الإيمان

(٢) الاستدلال بالآية الكريمة على ما ذكره الشارح إنما يتم إذا فرنا الظلم فى قوله سبحانه (ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) بالمعاصي ، ومعنى يلبسوا يخلطوا ، والباء فى « بظلم » بمعنى مع . فقد صار معنى النظم الكريم : الذين آمنوا ولم يخلطوا إيمانهم بمعصية ، وانتضى ذلك بمفهومه أن الإيمان يجتمع مع المعصية ، وذهب قوم إلى أن المراد بالظلم فى هذه الآية الشرك ، واستدلوا على هذا بأن الآية حين نزلت شق ذلك على الصحابة لأنهم فهموا أن الظلم هو المعصية حق قالوا : أين لم يظلم نفسه ؟ فقال لهم النبی عليه الصلاة والسلام : ليس الأمر كما تظنون ، إنما هو كما قال لقمان لابنه (يا بني لا تشرك بالله ، إن الشرك لظلم عظيم) وعلى هذا يكون الإيمان فى هذه الآية مطلق التصديق ، ويكون مفهومها على نحو قوله سبحانه : (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) .

ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار ، بخلافه على القول الأول .

فلمن من النظم قولان : أحدهما : أن الإيمان هو التصديق والنطق شرطاً لإجراء الأحكام الدنيوية على صاحبه أو لصحته ، والثاني أن الإيمان هو التصديق والنطق ، فالنطق شرط ، وعلى هذين القولين العمل غير المطلق شرط كمال ، ومقابلته يجعل مجموع لعمل الصالح والنطق هو الإيمان .
ولما كان الإيمان والإسلام^(١) لغةً متغايري المدلول لأن الإيمان هو

(١) يختلف العلماء اختلافا طويلا في : هل الإيمان والإسلام لفظان يدلان على معنى واحد ، أم أن لكل واحد من هذين اللفظين حقيقة شرعية تغاير حقيقة اللفظ الآخر ؟ ويريد أن بين لك مذهب العلماء في هذه المسألة ، وبين لك مع ذلك أرجحها ، دليله ، في كلام واضح الدلالة على ما تريد ، فنقول :

ذهب جمهور العلماء إلى أن الإيمان والإسلام لفظان مآل معناهما إلى شيء واحد ، وهما - وإن لم يكونا مترادفين بالمعنى المعلوم من الترادف - يصيران إلى معنى واحد ، ويبان ذلك أن المعنى الموضوع لحق قولك « آمنت بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم » أنك صدقت به وأدعت له ولم يكن في قلبك شك في صحته ، والمعنى الموضوع لحق قولك « أسلمت بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم » أنك سلمت به وانقدت له وحضعت له قلبك وخشعت له حوارحك ولا يظهر بين هذين المعينين كبير فرق ؛ لأن المعينين جميعاً يرجعان إلى معنى الاعتراف والقبول والإدعان والقول والرضا ، وبالجملة لا يحفل بحسب الشرع وجود مؤمن ليس بمسلم ، ولا وجود مسلم ليس بمؤمن ، فإن عبر واحد من الناس عن الإيمان والإسلام بأهم مترادفان فإنما يريد هذا المعنى ، قال في التصرة « الايمان من قبيل الأسماء المترادفة » ، وكل مسلم مؤمن ؛ لأن الإيمان اسم لتصديق شهادة العقول والآثار على وحدانية الله تعالى وأن له الخلق والأمر لا شريك له في ذلك ، والإسلام اسم لإسلام المرء نفسه بملكيتها لله تعالى بالعبودية له من غير شرك ، لحصول من طريق المراد منهما على معنى واحد ، ولو كان الايمان متغايرين لتصور وجود أحدهما بدون الآخر ، وتصور مؤمن ليس بمسلم أو مسلم ليس بمؤمن ،

فيكون لأحدهما في الدنيا والآخرة حكم ليس للآخر ، وهذا باطل قطعاً اهـ . وقال في السكافية : « الإيمان هو تصديق الرسول فيها أخيراً به من أوامر الله ونواهيه ، والإسلام هو الاتقياء والخضوع لألوهية الله سبحانه ، وذلك لا يتحقق إلا بقول الأمر والنهي ، فالإيمان لا ينفك عن الإسلام حكماً ، فلا يتغايران ، وإذا كان المراد بالإنحاد هذا المعنى صح التمسك به بالإجماع على أنه يتمتع أن يأتي أحد بجميع ما اعتبر في الإيمان ولا يكون مسلماً ، أو بجميع ما اعتبر في الإسلام ولا يكون مؤمناً ، وعلى أنه ليس للمؤمن حكم لا يكون للمسلم ، وبالعكس ، وعلى أن دار الإيمان هي دار الإسلام ، وبالعكس ، وعلى أن الناس كانوا في عهد نبي صلى الله عليه وسلم ثلاث فرق : مؤمن ، وكافر ، وموافق ، ولا رابع لهم » اهـ . ومن هذا الكلام نفهم أن قول الشارح « إن الإيمان والإسلام متغايران معهما » كلام منظور فيه إلى أصل المعنى الذي يدل عليه كل واحد منهما كما هو واضح أجلى وضوح من كلام هؤلاء العلماء الذين أثروا لك كلامهم .

وذهب الجمهور من الأشاعرة والحنوية وبعض المعتزلة إلى أن حقيقة الإيمان شرعاً غير حقيقة الإسلام ، وقد بين الشارح ذلك بيانا واضحاً لا يحتاج معه إلى إيضاح . والذي نختاره في هذا الموضوع أن الإيمان والإسلام متحدان ، على معنى أن الراد منهما في الترع شيء واحد ، وأنهما متساويان في الوجود ، فكل من اتصف بأحدهما هو متصف بالآخر ، وهو الذي قررناه أولاً .
وبدل لصحة هذا للذهب ثلاثة أمور :

الأمر الأول : أننا نجد النصوص الشرعية في القرآن الكريم والحديث النبوي تصع لفظ الإيمان في موضع الإسلام ، وبالعكس ، وهذا يدل على اتحاد اللفظين في المراد منهما شرعاً ، وذلك نحو قوله تعالى : (يعنون عليك أن أسلموا ، قل لا تمنوا على إسلامكم ، بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين) وقوله تعالى كلمته : (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ، ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون) وقوله جل ذكره : (قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا - إلى قوله سبحانه : ونحن له مسلمون) .

الأمر الثاني : أنه لو كان الإيمان غير الإسلام لم يصح استثناء أحدهما من الآخر ، لكنه قد صح استثناء أحدهما من الآخر في قوله تعالى : (فأخرجنا من فيها من المؤمنين ، فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) دلت هذه الآية على كون المراد منهما متحداً ، ولولا ذلك

لم يستقم الاستثناء ، لأن المراد من المسلمين والمؤمنين رجل واحد ، وهو لوط عليه الصلاة والسلام . فإن هذه الآية نزلت في حق قوم لوط حين أراد الله تعالى إهلاكهم ، وأمر ملائكة بأن يخرجوا لوطا عليه السلام قبل إيقاع العذاب بقومه .

الأمر الثالث : لو كان الإيمان غير الإسلام لم يكن الإيمان مقبولا ممن ينتفيه ؛ بقوله تعالى : (ومن يتبع غير الإسلام ديننا فلن يقبل منه) وقد أحمت الأمة على أن الإيمان مقبول ممن ينتفيه ، فكان هذا دليلا على أن المراد بالإيمان والإسلام واحد .

وقال ابن دهبوا إلى أن الإيمان والإسلام متعايران : الدليل على منعهما إليه من ثلاثة وجوه :

الوجه الأول : أي النبي صلى الله عليه وسلم قد بين حقيقةهما لجبريل عليه السلام بمشهد من الصحابة ، وجعل لكل واحد منهما حقيقة تخالف حقيقة الآخر ، فقال : « الإيمان أن تؤمن بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر واقضاء وتقدير » وقال : « الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، وأن تقم الصلاة ، وتؤتي الزكاة ، وتصوم رمضان ، وحج البيت إن استطعت إليه سبيلا »

ويجاء عن هذا الوجه بأن اختلاف البيان لأن السؤال الثاني إنما كان عن شرائع الإسلام ، نعى أحكامه المشروعة التي هي الأساس ، وهي بعينها شرائع الإحسان ، وعلى هذا يكون الإيمان والإسلام معاهما واحد وهو مذكور لجبريل في بيان حقيقة الإيمان ، ويكون شرائعهما ما ذكره في الجواب عن الإسلام ، وبذلك لهذا أمراء : أولها أن النبي صلى الله عليه وسلم فسر الإيمان لقوم وفدوا عليه بما فسر به الإسلام لجبريل ، وذلك قوله : « تدرسون ما الإيمان بالله وحده ؟ قالوا : الله ورسوله أعلم ، فقال : شهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وأن تعطوا من الغنم الخمس » ومثل هذا قوله عليه الصلاة والسلام : « الإيمان بضع وسبعون شعبة ، أعلاها قول لا إله إلا الله ، وأدناها إمالة الأذن عن الطريق » . والثاني أن النبي عليه الصلاة والسلام قال لعمر بعد بيانه « هذا جبريل جاء يعلمكم أمور دينكم » .

الوجه الثاني من أدلهم : أن القرآن الكريم قد عطف أحدهما على الآخر ، والمعطوف غير المعطوف عليه ، وذلك قوله تعالى : (إن المسلمين والمسلمات ، والمؤمنين والمؤمنات) وقوله سبحانه : (فما زادهم إلا إيمانا وتسليما) فدل ذلك على أن الإيمان والإسلام متغايران . ويجاء عن هذا بأننا نسلم تغايرهما في المفهوم منهما بحسب الأصل ، على ما ذكرنا في مطلع

التصديق ، والإسلام هو الخضوع والالتقياد ، واختلفَ فيهما شرعا ، فذهب جمهور الأشاعرة إلى تغايرهما أيضا ؛ لأن مفهوم الإيمان ما علمته آتفاً ، ومفهوم الإسلام امتثالُ الأوامر والرواhey يبناء العمل على ذلك الإذعان ، فهما مختلفان ذاتا ومفهوما وإن تلازما شرعا ، بحيث لا يوجد مسلم ليس بمؤمن ولا مؤمن ليس بمسلم - أشار إلى اختيار هذا المذهب بقوله (وَالْإِسْلَامُ أَشْرَحُّ) حقيقة (بِالْعَمَلِ) أصالح ، أعنى امتثالُ المأمورات واجتناب المنهيات ، والمراد الإذعان لذلك الأحكام وعدم ردها ، سواء عملها أو لم يعملها ، وذهب جمهور المتريديين والمحققون من الأشاعرة إلى اتحاد مفهوميهما ، بمعنى وَحْدَةِ ما يراد منهما في الشرع وتساويهما بحسب الوجود ، على معنى أن كلَّ مَنْ اتصف

هذا البحث . وهذا التغاير هو الذي صحح عظم أحدهما على الآخر ، لكن ذلك لا يعيدكم لأننا كما نقول بتغايرهما بحسب الأصل نذهب إلى أنهما متحدان في السال ، وفيما تقصد الشريعة من كل منهما .

الوجه الثالث من أدلتهم : أن الله أثبت الإسلام لبعض الناس ونفى عنهم الإيمان ، وذلك في قوله سبحانه : (فَاَلْأَعْرَابُ أَصَاءُ ، قُلْ لَمْ تَزِنُوا ، وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا) ولو كان الإيمان والإسلام يدلان على شيء واحد لكان نفي أحدهما نفياً للآخر وإثبات أحدهما إثباتاً للآخر . ويحاج عن هذا بأننا لا نسلم أن الله تعالى أثبت لهؤلاء الأعراب الإسلام الذي نقول إنه متحد مع الإيمان ؛ لأن الإسلام الذي يدعى أنه متحد مع الإيمان هو الإسلام المعتبر شرعا في الدنيا والآخرة وهو الإسلام ظهراً وباطناً ، وأما الإسلام الظاهر فلا نقول ما نحاده مع الإيمان ، ولا نقول إنه نافع مبيح من عذاب الآخرة ، ألا ترى أن الزنديق قبل الاطلاع على حاله يحكم بإسلامه وإيمانه ، وبعد الاطلاع على حاله يحكم عليه بنفي الإسلام والإيمان عنه ، والذي أثبتته الله تعالى لهؤلاء الأعراب هو الإسلام الظاهري فقط ، وهو يتنافى مع كل من الإيمان والإسلام المعتبر شرعاً ، ولو قيل : لانقولوا آمنا ولا أسلمنا إسلاماً نافعاً منجياً من عذاب الآخرة ، ولكن قولوا أسلمنا ظاهرياً غير نافع ولا منج ؛ لما تناقض ، والله سبحانه وتعالى أعلى وأعلم .

بأحدهما فهو متصف بالآخر شرعا ، وعلى هذا فالخلاف لفظي باعتبار المال
 (مِثَالُ هَذَا) يعنى العمل الذى يفسر به الإسلام النطق بالشهادتين المتقدم
 بيانه ، و(الحج) المفروض فى الخامسة وقيل فى غيرها إلى التاسعة ، وهو لغة
 القصد لمعظم ، وشرعا . عبادة يلزمها وقوف بعرفة ليلة عاشر الحجة (الصلاة)
 المفروضة قبل الهجرة بسنة ، وهى لغة : الدعاء ، وأما شرعا فهى أقوال
 وأفعال مفتتحة بالتسكير مختتمة بالتسليم (كَذَا الصَّيَامُ) المفروض فى ثمانية
 الهجرة ، وهو لغة : الإمساك ، وشرعا . عبادة عَدَمِيَّة وَقْتُهَا مَنُوعٌ فَجَر
 حتى الغروب (وَأَدْرُ) أى اعلم (وَالرَّكَاءُ) المفروضه فى ثمانية للهجرة ، وقيل :
 فى غيرها ، وهى لغة : النمو والتطهير ، وأما شرعا فهى : إخراج جزء من
 المال شرط وجوبه لاستحققه بلوغ المال نعاباً وبلوغ غروب عيد هطرو
 فجره لو اجد له فضل عن قوته وقوت عياله يومه ولياته لم يتوجه وجوبه على
 غيره ، والمراد إذعان المذكورات وتسليمها وعدم مقاباتها بآراء المستكبرين
 ولما ذكر أن للأعمال الصالحة مدخلة فى الإيمان بالسكالية عندنا ذكر
 هنا ما يتفرع على تلك المدخلة القول بزيادة الإيمان ونقصه ، فقيل :
 (وَرُجِّحَتْ زِيَادَةُ الْإِيمَانِ) ^(١) أى : ورجح جماعة من العلماء القول بقبول

(١) اعلم أولاً أن الكلام فى زيادة الإيمان ونقصه فى موضعين : الموضع الأول : فى بيان
 مذاهب العلماء فى هذه المسألة ، وبيان الراجع من مذاهبهم فيها ودليله ، والموضع الثانى فى
 بيان : هل هذا الاختلاف حقيقى يرد على شىء واحد ، أم أنه خلاف لفظى ، ومورد كل واحد
 من المذهبين غير مورد الآخر ؟ وزيد أن نبين لك هذين الموضعين بيانا شافيا ، فنقول :
 أما عن الموضع الأول فقد اختلف العلماء فى زيادة الإيمان ونقصه وعدمهما ، ولهم فى
 ذلك مذهبان : الأول مذهب الأشاعرة والمعتزلة ، وأهل الحديث ، وهو المحسكى عن الإسم

الشافعية ، وحاصله أن الإيمان يزيد وينقص ، والثاني مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه وأصحابه وكثير من العلماء ، وهو اختيار إمام الحرمين الجويني من كبار الشافعية ، وحاصله أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ، ونحن نختار في هذا الموضع للمذهب الأول الذي هو مذهب الأشاعرة والشافعية وأهل الحديث وكثير من المعتزلة ، والذي يذهب إلى أن الإيمان يزيد وينقص ، سواء أكان الإيمان هو التصديق وحده كما هو مذهب الأشاعرة الذي اخترناه فيما سبق أم كان الإيمان هو الطاعات وحدها كما هو مذهب جماعة من المعتزلة أم كان الإيمان هو مجموع التصديق والإقرار باللسان والأعمال كما هو مذهب المحدثين ، نقول : إننا نختار القول بزيادة الإيمان وتقصاه على أي معنى من المعاني حملنا الإيمان ، فأما إذا حملنا الإيمان على أنه الطاعات وحدها أو على أنه الطاعات مع التصديق والإقرار فالقول بزيادته وتقصاه لا يحتاج إلى استدلال ؛ لأن الشهادة والأخبار المتواترة بدلان دلالة قاطعة على أن بعض المكلفين أكثر طاعة من غيرهم ، فيكون إيمان من كثرت طاعته زائداً على إيمان من قلت طاعته ، بل لشخص الواحد تكثر طاعته أحيانا وتقل طاعته أحيانا أخرى ، فهو في الحين الذي تكثر فيه طاعته أريد إيمانا عنه في الحين الذي تقل طاعته فيه ، وأما إذا فسرنا الإيمان بالتصديق وحده فبحر في حاجة إلى الاستدلال على أنه - مع هذا - يزيد وينقص ونقول : الدليل على أن الإيمان يزيد وينقص مستمد من العقل ، ونصوص الكتاب الكريم ، ونصوص السنة النبوية :

أما العقل فلا مالو لم تقل بزيادة الإيمان وتقصاه لكان إيمان آحاد الناس من هذه الأمة ، بل لكان إيمان المهلك في الفسوق والمعصية ، مساويا لإيمان الأنبياء والملائكة والصديقين ، وهذا مما لا ينبغي أن يذهب إليه أحد ، ولما كان المصير إلى افتراق إيمان من ذكرنا من الأنبياء والملائكة وإيمان المهلك في ملذاته وشهواته أمرا لا مدوحة عنه لزمنا القول بأن الإيمان يزيد وينقص (وانظر ص ٥٠ من هذا الكتاب) .

وأما نصوص الكتاب الكريم فكثيرة ، نذكر منها قوله تعالى : (وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا) ، وقوله جل ذكره : (ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم) وقوله سبحانه : (ويزداد الذين آمنوا إيمانا) وقوله : (فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانا) وقوله : (وما زادهم إلا إيمانا وتسليما) نصت هذه الآيات على أن للؤمنين يزدادون إيمانا ، ولا حجة وراء صريح النص .

وأما الأحاديث النبوية فمنها ما روى عن عمر رضي الله تعالى عنه أنه قال : قبا : يا رسول الله ، الإيمان ، هل يزيد وينقص ؟ قال : « نعم ، يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة ، وينقص حتى يدخل صاحبه النار » ومنها ما روى عن عمر رضي الله تعالى عنه : لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان هذه الأمة لرحح إيمان أبي بكر ، ومنها ما روى البخاري عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم ، قال : « يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار ، ثم يقول الله تعالى : أخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان — الحديث بطوله » وروى من حديث أنس قوله صلى الله عليه وسلم : « يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن شعيرة من إيمان ، ويخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن ردة من إيمان ، ويخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن ذرة من إيمان » وهذا الحديث يكاد يكون صريح الدلالة على زيادة الإيمان ، وإلا لما كرر الطوائف التي تخرج من النار ، ألا ترى أنه عليه الصلاة والسلام قد جعل في قلب بعض الناس وزن الذرة ، وجعل في قلب بعض آخر وزن برة من إيمان ، ووزن البرة أثقل من وزن الذرة ، وجعل في قلب بعض آخر وزن شعيرة من إيمان ، ووزن الشعيرة أثقل من وزن البرة ؟ فدل ذلك على تفاوت الناس في إيمانهم الذي في قلوبهم وهو التصديق على ما سبق بيانه .

قال أصحاب المذهب الأشعي : الإيمان اسم للتصديق البالغ حد الجرم والإذعان والقول والرضا ، وهذا لا يتصور فيه الزيادة والنقصان ؛ لأنه إن نقص عن أن يبلغ هذا الحد لم يكن إيمانا ، وإن بلغه لم يتصور الزيادة عليه ، وأما زيادة إيمان الأنبياء والملائكة عن إيمان آحاد الناس فليست الزيادة في حقيقة الإيمان ولكن المراد بها الزيادة بحسب الدوام والثبات عليه وكثرة الأزمان والساعات ونحو ذلك ، فإن النبي صلى الله عليه وسلم يحصل من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله إياه من محاربة الشكوك ، ونحوه ، علم أن التصديق عرض من الأعراض والأعراض من شأنها ألا تبقى ، فيكون إيمان النبي صلى الله عليه وسلم متوالياً لا انقطاع له ، ويكون ثبوت الإيمان لعيره على الفترات ، وبهذا يثبت للنبي صلى الله عليه وسلم أعداد من الإيمان لا يثبت لعيره إلا بعضها ، فيكون إيمانه عليه الصلاة والسلام أكثر وأزيد ، ولعل هذا بعض السر في وصف نومه صلى الله عليه وسلم بأن عيه تمام وقلبه يقظ متنبه ، ونحن لا ننكر الزيادة بهذا المعنى ، وأما زيادة إيمان أبي بكر والصحابة فيحمل على أحد معنيين : أولهما أن المراد الزيادة بحسب زيادة ما يؤمنون به ، فإنهم رضوا أن الله تعالى عليهم كانوا أول الأمر قد آمنوا إيماناً جلياً ، وكان الله تعالى يفرض عليهم الفرض بعد الفرض ،

وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص ، فكلمنا آمنوا بفرض زاد متعلق بإيمانهم ، الثاني : أن المراد بالزيادة زيادة ثمرة الإيمان وإشراق نوره في القلب حتى يصبح المؤمن — بعد أن كان إيمانه نظرياً راحياً إلى قوة الدليل — كأنه مشاهد معاني ، ألا ترى أن إبراهيم خليل الله تعالى — وهو من هو — كيف قل لربه « أرى كيف تحيي الموتى » فأجابه الحق « أو لم تؤمن » فقال « بلى ، ولكن ليطمئن قلبي » فإنه عليه الصلاة والسلام أراد أن يضم إلى علمه الثابت الذي لا شك فيه ولا تردد علماً جديداً ؛ لأن تظاهر الأدلة أسكن للقلوب ، وهذا بعض أسرار قوله عليه الصلاة والسلام « إن أعرفكم بالله لأنا » .

ونحن نقول : إن هذه الوجوه التي ذكرناها جيدة في التأويل ، ولكنها تحتاج إلى إثبات أن التصديق في نفسه لا يقبل التفاوت ، ولعل الوجه الأخير في كلامهم — على ما شرحناه به — لو دققنا النظر فيه لرأينا دالاً على تفاوت التصديق في نفسه (وانظر ص ٥٠) وأما عن الموضوع الثاني — وهو بيان أن الخلاف السابق لفظي أو حقيقي — فنقول ذكر عن الإمام الرازي — وهو الإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين ، البكري ، الطبرستاني الأصل ، الرازي المولد ، المعروف بابن الخطيب — أنه لا خلاف حقيقياً بين العلماء ، وذلك لأن القائلين بريادة الإيمان ونقصانه هم القائلون بأن الإيمان عبارة عن تصديق الجذنين وإقرار اللسان وعمل الأركان ، فتكون زيادته ونقصه باعتبار أحد أجزائه — وهو العمل — فإذا كثرت الطاعات زاد الإيمان ، وإذا نقصت الطاعات نقص الإيمان ، والقائلين بأنه لا يزيد ولا ينقص هم الذين ذهبوا إلى أن الإيمان هو التصديق وحده وهو لا يزيد ولا ينقص ، ولو أن الفريق الأول فسر الإيمان بما فسر به الفريق الثاني لقال بمثل مقالته ، ولو أن الفريق الثاني فسر الإيمان بما فسر به الفريق الأول لقال بمثل مقالته ، وبمثل ما قاله الرازي قال إمام الحرمين ، اسمع قول الإمام الرازي : « إن هذا الخلاف فرع تفسير الإيمان فإن قلنا هو التصديق فلا يتفاوت ، وإن قلنا هو الأعمال فتفاوت » ثم اسمع قول إمام الحرمين : « إذا حملنا الإيمان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقاً ، كما لا يفضل عام علماً ، ومن حمله على الطاعة سرّاً وعلناً فلا يبعد إطلاق القول بأنه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية » اهـ .

وهذا كلام عجيب من هذين الفاضلين ، فإن القائلين بأن الإيمان هو التصديق وحده معروفون وهم الأشاعرة والخنفية كما قدمنا ، والقائلين بأن الإيمان هو الطاعة وحدها والطاعة مع التصديق والإقرار باللسان معروفون أيضاً ، وهم المعتزلة والخوارج والمحدثون كما بينا ،

الإيمان الزيادة ووقوعها فيه (بما تزيد طاعة) أى بسبب زيادة طاعة (الإنسان)
وهى : فعلُ المأمور به واجتنابُ المنهى عنه (ونقصه) أى الإيمان من حيث
هو ، لا يقيد محل مخصوص ؛ فلا يرد الأنبياء والملائكة ؛ إذ لا يجوز على
إيمانهم أن ينقص (بنقصه) يعنى الطاعة إجماعاً ، هذا مذهب جمهور
الأشاعرة ، قال البخارى : لقيت أكثر من ألف رجل من العلماء بالأمصار
فما رأيت أحداً منهم يختلف فى أن الإيمان قولٌ وعمل ، ويزيد وينقص ،
مُحتَجِّينَ على ذلك بالعقل والنقل :

والخلاف فى زيادة الإيمان ونقصانه دأب بين هذه الطوائف كلها ؛ والأشاعرة — وهم من
القائلين إن الإيمان هو التصديق وحده — والمعتزلة والمحدثون — وهم من القائلين بأن الإيمان
هو الطاعة وحدها أو مع التصديق والإقرار — كل هؤلاء يذهبون إلى أن الإيمان يزيد وينقص ،
والخفية — وهم من القائلين إن الإيمان هو التصديق وحده — يذهبون إلى أن الإيمان
لا يزيد ولا ينقص ، وعلى هذا يكون التحقيق الحقيق بأن ما حده أن نعتبر الخلاف فى
بعض نواحيه لمظياً ، وهو الخلاف بين الخفية القائلين بعدم زيادة الإيمان ونقصه وبأن
الإيمان هو التصديق فقط ، وبين المحدثين القائلين بأن الإيمان يزيد وينقص وبأنه عبارة
عن التصديق والإقرار والعمل والمعتزلة القائلين بأن الإيمان هو الطاعات وهو يزيد وينقص
وهذا واضح جداً ، فإننا لا نشكر أن طاعة بعض الناس تزيد من طاعات بعض ، ومتى كانت
الطاعة من حقيقة الإيمان لزم البتة أن نصير إلى أنه يزيد وينقص ، وأما الخلاف بين
الأشاعرة والخفية فى زيادة الإيمان ونقصانه فلا يمكن أن يكون لمظياً ؛ لأنهم جميعاً يذهبون
إلى أن حقيقة الإيمان هى التصديق وحده ، والطاعات من كمال الإيمان ، لا من أصله ،
عندهم جميعاً أيضاً ، هذا المرجوع إلى أصله مذاهب الفريقين فى الإيمان ، وبالرجوع إلى أدلة
الفريقين ونفريها على الوجه الذى أوضحناه لك قريباً يبين أن مدار الاستدلال عند الفريقين
هو إثبات أن التصديق الذى محله القلب يقبل الزيادة والنقصان أو لا يقبلهما ، ومن هذا
كله تنضج لك حقيقة هذه المسألة على الوجه الجدير بالقبول ، والله سبحانه وتعالى ولى التوفيق
(٥ — جوهر التوحيد)

(١) أما العقل فلأنه لو لم تتفاوت حقيقة الإيمان لكان إيمان آحاد الأمة على
مثل المنهمكين على الفسق والمعاصي - مساوياً لإيمان الأنبياء والملائكة عليهم
الصلاة والسلام ، واللازم باطل ؛ فكذا الملزوم .

وأما النقل فلـكثرة النصوص الواردة في هذا المعنى ، كقوله تعالى
« وَإِذَا تَلَمَّحْتُمْ عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا » وقوله عليه الصلاة والسلام « لا ين
صبر رضى الله عنهما - حين سأله الإيمان يزيد وينقص ؟ - قال : نعم ، يزيد
حتى يدخل صاحبه الجنة ، وينقص حتى يدخل صاحبه النار » وقوله عليه
الصلاة والسلام : « لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان هذه الأمة لرجح به » وكل
ما يقبل الزيادة يقبل النقص ، فيتم الدليل .

(زقيل) أى : وقال جماعة من العلماء أعظمهم الإمام أبو حنيفة وأصحابه
وكثير من المتكلمين : الإيمان (لا) يزيد ولا ينقص ؛ لأنه اسم للتصديق
الباين حد الجزم والإذعان ، وهذا لا يتصور فيه ما ذكر ؛ فالصدق إذا ضم
إلى تصديقه طاعة أو ارتكاب معصية فتصديقه بحاله لم يتغير أصلاً ، وإنما
تتفاوت إذا كان اسماً للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة .

وأجابوا عما تمسك بها الأولون بأن المراد الزيادة بحسب زيادة ما يؤمن
به ، والصحابة رضى الله عنهم كانوا آمنوا في الجملة ، وكانت الشريعة لم تتم ،
وكانت الأحكام تنزل شيئاً فشيئاً ، فكانوا يؤمنون بكل ما يتجدد منها .
ويحتمل أن يكون المصنف رحمه الله تعالى أراد أن الإيمان يزيد ولا ينقص
كما ذهب إليه الخطابي حيث قال : الإيمان قول وهو لا يزيد ولا ينقص ، وعمل

وهو يزيد وينقص ، واعتقاد ، وهو يزيد ولا ينقص ، فإذا نقص ذهب .
 (وقيل^(١)) أى . وقال جماعة منهم الفخر الرازى : إنه (لاخلف) أى :
 ليس الخلف بين الفريقين حقيقياً ، وإنما هو لفظي^(٢) ؛ لأن ما يدل على أن
 الإيمان لا يتفاوت مصروف إلى أصله ، أعنى التصديق ، وما يدل على أنه
 يتفاوت مصروف إلى ما به كماله ، وهو الأعمال ؛ فالخلاف في هذه المسألة
 فرع تفسير الإيمان ، فإن قلنا « هو التصديق فقط » فلا تفاوت ، وإن قلنا
 « هو الأعمال مع التصديق » فتفاوت .

وأشار بقوله (كذا قد نقلاً) إلى التبرئ من عهدة صحة هذا القيل ؛
 لأن الأصح أن التصديق انقباض يزيد وينقص بكثرة النظر ووضوح الأدلة
 وعدم ذلك ، ولهذا كان إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم بحيث
 لا يمتريه الشبه ، ويؤيده أن كل أحد يعلم أن ما في قلبه بتفاصيل حتى يكون
 بعض الأحيان أعظم يقيناً وإخلاصاً منه في بعضها ، فكذلك التصديق
 والمعرفة بحسب ظهور البراهين وكثرتها ، على أن هذا القيل خلاف المعروف
 بين القوم أن الخلاف حقيقى .

(١) يجوز في هذه الواو أن تكون للاستثاف ، ويجوز أيضاً أن تكون للمطف ، لكن
 العطف عليه - على هذا - محذوف يفهم من السياق ، وتقدير الكلام حينئذ : قد اشتهر
 بين العلماء أن الخلاف بين القائلين بقبول الإيمان للزيادة والتقصان والقائلين بعدم قبوله
 ذلك خلاف حقيقى ، وقال قوم : ليس الخلاف بين الفريقين في هذه المسألة حقيقياً ، وإنما
 هو خلاف لفظى ، وقد عرفت حقيقة هذا للوضع فيما قدمناه لك من البحث المستفيض
 (ص ٦٤ و ٦٥) .

(٢) لو كان كل القائلين بقبول الإيمان الزيادة يفسرونه بما يشمل العمل ، وكل القائلين بعدم
 قبوله الزيادة يفسرونه بالتصديق وحده - لكان الخلاف لفظياً ، لكك قد علمت أن من القائلين
 بقبوله الزيادة من يفسره بالتصديق وحده ، وهم الأشاعرة ؛ فلا يمكن أن يكون الخلاف لفظياً .

وقد انقسمت مباحث هذا الفن ثلاثة أقسام : إلهيات ، وهي المسائل التي يُبحث فيها عن الإله ، ونُبُوءات ، وهي المسائل المبحوث فيها عن النبوة وأحوالها ، وصمميات ، وهي المسائل التي لا تُتَلَقَّ أحكامها إلا من السمع ولا تؤخذ إلا من الوحي ؛ فلذا شرع في تفصيل ما أجمله بقوله أولاً « فكل من كُلف شرعاً وجباً » عليه أن يعرف — البيت — وبدأ من القسم الأول^(١) بما هو الأصل ، وهو الوجود ؛ لأن الحكم بوجوب الواجبات له تعالى واستحالة ما يتنزه عنه وجواز ما يجوز في حقه فرغ عنه ، فقال :

إذا أردت^(٢) معرفة ما يجب له تعالى (فواجب له)^(٣) صفة نفسية

(١) إنما قدم المصنف الكلام في الإلهيات بوجه عام لأنها متعلقة بالله سبحانه وتعالى ، وما يتعلق به جل شأنه مقدم على كل ماعداء ، وإنما بدأ من هذه المباحث الإلهية ببيان ما يجب له سبحانه لأن ذلك أشرف مباحث الإلهيات ، وإنما قدم من مباحث الواجب له الكلام على الوجود لأن الوجود كالأصل لكل ماعداء وما عداه كالفرع له ، ألا ترى أن الحكم بوجوب الواجبات له سبحانه وتعالى لا يتعلل إلا بعد الحكم بوجوب الوجود له

(٢) أشار الشارح بقوله « إذا أردت معرفة — إلخ » إلى أن الفاء في قول المصنف « فواجب له » هي الفاء التي تسمى فاء المصيغة ، وهي التي أفصحت عن شرط مقدر . والضمير المجرور محلاً باللام في قول المصنف « فواجب له » عائد على الله تعالى .

و « واجب » في قول المصنف « فواجب له » خبر مقدم ، وقوله « الوجود » مبتدأ مؤخر ، وقدم المصنف الخبر للاهتمام به . لا لإفادة الحصر على ما قيل ، وذلك لأن المقصود هنا هو الحكم بوجوب الوجود له سبحانه ، ومن الناس من قال : إن قوله « واجب » مبتدأ ، وصوغ الابتداء به مع كونه نكرة — أنه عامل في الجار والمجرور بعده ، فإن قوله « له » جار ومجرور متعلق بواجب ، وقوله « الوجود » خبر للبتدأ ، وعلل هذا بأن الأصل هو الحكم بالجهول على المعلوم ، والمعلوم من قول المصنف فيما سبق « فكل من كلف شرعاً وجباً » عليه أن يعرف ما قد وجب له — إلخ — هو الواجب ، وقد بيّنه هنا بقوله « فواجب له الوجود » وكأنه قد قال : الواجب له سبحانه الذي تقدمت الإشارة إليه هو الوجود وما عطف عليه ، وهذا الوجه — وإن كان صحيحاً من حيث المعنى — لا يتفق

هي (الوُجُودُ) الذاتى بمعنى أنه وُجِدَ لذاته ، لا لعلّة ؛ فلا يقبلُ العدم ، لا أزلاً ولا أبداً ؛ لوجوب افتقار العالم وكل جزء من أجزائه إليه تعالى ، وكلُّ مَنْ وجب افتقارُ العالم إليه لا يكون وجوده إلا واجباً ، لا جائزاً ، وإلا لزم الدور أو التسلسل .

والمراد بالصفة النفسية صفةٌ ثبوتية يداها الوصفُ بها على نفس الذات ، دون معنى زائد عليها ، ككون الجوهر جوهرأً ، وذاتاً ، وشيئاً ، وموجوداً ^(١) .

مع مذكر واحدة من أنه لم يسمع عن العرب الإخبار بالمعرفة عن الكرة ولو مخصصة ؛ لهذا كان الأولى هو لوجه الأول ، وهو جعل قوله « فوجب له » خراً مقدماً ، فاعرف ذلك .

(١) أقول في الوجود يحتاج إلى بيان ثلاثة أمور : الأول معنى الوجود ، والثاني معنى وجوبه له سبحانه ، والثالث الدليل على وجوب وجود الله تعالى ؛

فأما الكلام على الأول فيستدعى أن تقدم لك بحثاً يترتب عليه بيان معنى الوجود ، وهذا البحث يتلخص في أن الوجود مطلقاً ، معنى سواء أكان صفةً للقديم أم كان صفةً للحادث ، هل هو عين الذات الموحدة أو هو غير الذات ؟ وقد اختلف العلماء في هذه المسألة : فذهب أبو الحسن الأشعري إلى أن الوجود هو نفس الذات ، وعلى هذا لا يقال : إن الوجود صفة ؛ لأن الصفة اسم للأمر الرائد على الموصوف ، وعلى هذا يكون عدالتكلمين ومؤلفين — ومنهم المصنف والشارح — الوجود من الصفات الواحدة له سبحانه مشتملاً على شيء من التسامع (وانظر مع ذلك ما سأتى لما في ص ٧٢ و ٧١) ، وسببه أنهم رأوا أنه يصح وصف ذات الله تعالى إعطاء بما يشق من الوجود فيقال « ذات الله موجودة » فلما رأوا أن الوجود يكون وصفاً في اللفظ كالصفة الحقيقية في نحو قولنا « الله تعالى عالم » وقادروا أطلقوا لفظ الصفة على الوجود بها له بها ، وقال قوم منهم الرازي : الوجود أمر زائد على الذات ، على معنى أنه صفة ثالثة خارج لكنها لم تصل إلى درجة الموجودات التي تشاهد وتحس ، فهي واسطة بين الموجود الخارجى والعدوم ، وهذا الفريق أثبت واسطة بين الموجود والعدوم ، وسمى هذه الواسطة حالاً ؛ فالأقسام عنده ثلاثة : معدوم ، وموجود ، وحال ، أما الفريق الأول فليس عنده إلا قسمان الوجود والعدوم .

وقد استدلل القائلون بأن الوجود عين الوجود بحجج كثيرة نجتزئ لك منها بدليلين:
 الأول: قالوا لو كان الوجود أمراً زائداً على للوجود لكان حال هذا الوجود الرائد
 لا يخلو عن أحد أمرين: إما أن يكون موجوداً ، وإما أن يكون معدوماً ، فإن كان موجوداً
 انتقل الكلام إلى وجوده ، وهكذا ؛ فيلزم عليه الدور أو التسلسل ، وكلاهما باطل ، فإدى
 إليه وهو كون الوجود أمراً موجوداً زائداً على الذات باطل ، وإن كان الوجود معدوماً
 لزم انصاف الشيء الذي هو الوجود بنقيضه ، فيقال «الوجود معدوم» وذلك محال لأنه
 جمع بين النقيضين .

ويمكن أن يجاب عن هذا الدليل بأحد جوابين : أولهما أنا لانسلم الحصر في قولكم
 «إن كان هذا الوجود زائداً على الذات ، فلا يخلو حاله إما أن يكون موجوداً وإما أن يكون
 معدوماً» بل ندعى أنه رائد على الذات ومع ذلك فليس موجوداً ولا معدوماً ، لأن القسمة
 ليست ثنائية عندم على ما علمت ، بل هناك قسم ثالث وهو الحال ، والجواب الثاني سلمنا
 أنه على ما ذكرتم ، ولكنا نختار الشق الثاني — وهو أنه معدوم ، ولا نسلم أنه — على
 فرض كونه معدوماً يستلزم وصف الشيء بنقيضه وأنه محال ؛ لأن المحال إنما هو وصف
 الشيء بعين نقيضه كقولنا «الوجود عدم» وقولنا «الوجود معدوم» وأما وصف الشيء
 بالنسوب إلى نقيضه كقولنا «الوجود عدمي» أو بالمشق من نقيضه كقولنا «الوجود
 معدوم» فلا استحالة فيه ؛ وما هنا من هذا القيل ؛ لأننا نقول «الوجود معدوم» أو
 «الوجود عدمي» على معنى أنه لا تحقق له في الخارج ، ولا يلزم من ذلك أن تكون
 الذات المتصفة بالوجود معدومة ؛ لأن العدم قائم بوصفها — وهو الوجود — لا بنفس الذات
 ولهذا نظائر في كلامنا ، ألا ترى أن الإنسان يتصف بالقيام والقعود والبياض والسواد ونحو
 ذلك ، ثم إن الإنسان جسم وجوهر ، وكل ما يتصف الإنسان به عرض ليس بجسم ولا
 بجوهر ، فإذا قلت «زيد قائم» أو «زيد أبيض» فقد وصفت الجسم — الذي هو الإنسان —
 بما ليس بجسم ، ففيه وصف الشيء بنقيضه ، لكن لما كان المعنى على أن الإنسان الذي هو
 جسم صاحب شيء ليس بجسم كان معنى صحيحاً ، وما هنا من هذا القيل ؛ فإنك لو قلت
 «الذات موجودة» مع قولنا بأن الوجود معدوم يصير المعنى : الذات للوجودية خارجها
 متصفة بشيء ليس موجوداً في الخارج ، ولا شيء في هذا .

الدليل الثاني ، قالوا : لو كان الوجود أمراً زائداً على الذات عارضاً لها لمكانت الذات من حيث هي - أي مع قطع النظر عن هذا الوجود - غير موجودة ، على معنى أنها - حينئذ - تكون معروضة للوجود صالحة له خالية عنه ، فتكون معدومة ، فإذا قلت « الذات موحودة » كنت قد وصفت المعدوم بالوجود ، وهذا تناقض .

ويجيب عن هذا أننا لا نسلم أن الذات إذا كانت معروضة للوجود صالحة له خالية عنه تكون معدومة ؛ لأن الممكن - مثلاً - هو ما لا تقتضى ذاته أن يكون موحوداً أو معدوماً ، فهو صالح لأن يتوارد عليه الوجود والعدم على سبيل البدل ، فهو من حيث ذاته عار عنهما جميعاً ، يعنى أن ماهيته في حد ذاتها خالية عنهما غير موصوفة بواحد منهما . وقد استدلل القائلون بأن الوجود أمر زائد على الذات بأدلة تذكر لك منها واحداً لتعرف مهيع البحث ، قالوا : إن ذاته تعالى غير معلومة لنا ، وإن وجوده سبحانه معلوم لنا ، وهذا قياس من الشكل الثاني ، ونتيجته « إن ذاته تعالى غير وحوده » .

ويجيب عن هذا الدليل بأننا لا نسلم إطلاق قواكم « إن وجوده تعالى معلوم لنا » لأن حقيقة الوجود غير معلومة لنا ، كما أن حقيقة الذات غير معلومة لنا ، وإما العلوم لنا بالوجود من حيث الوصف ، وهو أن ذلك الوجود لا يسبقه عدم ولا يلحقه عدم ، ولو قلنا إن ذاته أيضاً معلومة لنا من حيث الوصف ككونها لا تشبه شيئاً ولا يشبهها شيء كان صحيحاً أيضاً هذا ، وقد قالت الفلاسفة : إن الوجود غير للوجود في الحادث ، وأما في القديم فوجوده عينه ، لأنه تعالى واجب الوجود ، وهو واحد من كل وجه ، فلو كان وجوده غيره لكثرة ؛ لأن الموصوف يتكرر عدم بكثرة الصفات ، وذلك يؤدي إلى التركيب المؤدى إلى الإمكان ، وهو منافي للوجوب ، وزد ذلك غير خاف .

وقالت الكرامية : الوجود صفة معنى كالقدرة والإرادة .

إذا علمت ذلك فاعلم أن الأشاعرة يعرفون الوجود بأنه « صفة مهيبة يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها » وقد يقال : « الوجود صفة تصح لموصوفها أن يرى » وهذا هو الذي ذكره الشارح رحمه الله تعالى ، وقد علمت أن تعبيرهم عن الوجود بأنه صفة على مذهب الأشعرى فيه تسامح ، والمراد أنه تجوز ، حيث شبهوا الوجود بالصفة الحقيقية كالعلم ، بجامع أن كلاهما يقع صفة في اللفظ فيقال « ذات الله موجودة » كما يقال « الله عالم » واستعاروا اسم المتيب به وهو لفظ صفة للمتيب ، فله على هذا التقدير استعارة

تصريحية . والرازي ومن يحو نحوه يعرف الوجود بأنه « الحال الواجب للذات مادامت الذات غير معطلة بعلّة » ومعنى قولهم « الواجب للذات » الثابت لها ثبوتاً لا ينفك عنها ، و « ما » في قولهم « ما دامت الذات » مصدرية ظرفية ، أي مدة دوام الذات ، و « دام » تامة ، وأظهروا الفاعل في قولهم « ما دامت الذات » دفعا لما يتوهم عند إضماره من عود الضمير على الحال ، وفائدة قولهم « ما دامت الذات » التنبيه على أن الذات ملزومة للوجود فمضى تحققت الذات تحقق وجودها ، وقولهم « غير معطلة » هو بسبب « غير » على أنه حال من « الحال » ولا يصح جعل « دام » ناقصة وجعل « غير » حرها ؛ لأن الذات لا تنحل ، وقولهم « الحال » يخرج عنه صفات المعاني والصفات السلبية لأنها ليست بحال عدم ، وهو مجرد اصطلاح ، ولا مشاحة فيه . وتخرج الصفات المعنوية إما بقولهم « ما دامت الذات » لأن دوام الصفات المعنوية بدوام معانيها لا بدوام الذات ، وإما بقولهم « غير معطلة بعلّة » ويكون قولهم « ما دامت الذات » ليس للاحتراز ، ولكن لبيان الواقع ، وخروج المعنوية بغير معطلة لكون المعنوية تعال بالمعاني ، ألا ترى أن القادر معلل بقيام القدرة بالذات والرديد معلل بقيام الإرادة ، وهلم جرا .

وبعد ، فاعلم أن كثيراً من العلماء أجرى الخلاف بين الأشاعرة والرازي على ظاهره وقال : إن معنى قول الأشعري « إن الوجود عين الموحود » أنهما متحدان مفهومياً وما صدقا وعليه يجري كل ما تقدم ذكره ، ومنه أن عدم الوجود صفة يشتمل على التجوز الذي أوضحناه ، ولكن جمعاً من المحققين تأول هذه العبارة ، وذهب إلى أن معنى كون الوجود عين الذات أنه ليس له تحقق في الخارج زائداً على تحقق الذات ، بل هو أمر اعتباري ، فالمقصود أنه ليس للماهية من حيث هي تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر ، بحيث يكون هناك شيان متحققان في الخارج كالجسم والبياض ، وهذا لا ينافي كون الوجود أمراً اعتبارياً يلاحظ في الذهن زيادة على ملاحظة الذات ، ونظيره إمكان الحادث فإن الإمكان أمر اعتباري يلاحظ في الذهن زيادة على ملاحظة الحادث ، وحينئذ يرجع قول الأشعري إلى قول الرازي ، وعلى هذا لا يكون في عد الوجود صفة على مذهب الأشعري .

تسامح .
وأما معنى وجوب الوجود له سبحانه فإنه لا يجوز عليه سبحانه العدم لا أزلاً ولا أبداً على معنى أنه لا يجوز الحكم عليه بالعدم سواء أكان العدم أزلاً أم أبداً ، وذلك بسبب أن

.

وحدوده لذاته ، وأن غيره لم يؤثر فيه ، وما بالذات لا يتخلف .

وأما الدليل على وجوب الوجود له ففظمه أن يقول « الله تعالى يحب افتقار العالم كله إليه ، وكل من وجب افتقار العالم إليه فهو واجب الوجود » وينتج هذا قولنا : الله تعالى واجب الوجود ، أما المقدمة الأولى — وهي صغرى هذا القياس — فدليلها ما تقدم من أن العالم حادث ، وكل حادث يجب افتقاره إلى محدث ، وأما المقدمة الثانية — وهي كبرى القياس — فدليلها أنه لو لم يكن واجب الوجود لكان حائز الوجود ، ولو كان حائز الوجود لاحتاج إلى محدث بمحدثه ، ثم محدثه كذلك ، فإن استمر الحال هكذا إلى ما لا نهاية لزم التسلسل ، وإن رجع الأمر إلى الأول لزم الدور ، وكل من الدور والتسلسل محال ، فإدى إليهما وهو احتياجه سبحانه إلى محدث محال ، فما أدى إليه وهو كونه حائز الوجود محال ، فثبت بقيضه وهو كونه واجب الوجود .

فإن قلت : فأخبرني عن حقيقة الدور والتسلسل :

قلت : أما الدور فهو توقف الشيء على ما يتوقف على ذلك الشيء ، فإن كان بمرتبة واحدة يسمى « الدور المصريح » كما إذا توقف أ على ب وتوقف ب على أ ، وإن كان بمراتب مسمى « الدور المضمّر » كما إذا توقف أ على ب وتوقف ب على ج وتوقف ج على أ ، وأما التسلسل فهو ترتيب أمور غير متناهية ، وهو على أربعة أقسام ، وذلك لأنه إما أن يكون في الآحاد المجتمعة في الوجود ، وإما ألا يكون ، كالسلسل في الحوادث ، والتسلسل في الآحاد المجتمعة في الوجود إما أن يكون فيها ترتيب أولا ، فالذي لا ترتيب فيه مثل التسلسل في العوس الناطقة ، والتسلسل في الآحاد المجتمعة في الوجود مع الترتيب إما أن يكون ترتيبها طبيعياً كالسلسل في العلل والعلولات والصفات والموصوفات ، وإما أن يكون ترتيبها وصعياً كالسلسل في الأجسام ، والمستحيل عند الحكيم الأخيران دون الأولين .

فإن قلت : فأخبرني عن الدليل على بطلان الدور والتسلسل

قلت : أما الدليل على بطلان الدور فإنه يلزم عليه كون الشيء الواحد سابقاً على نفسه مسبوقاً بها ، فإذا فرضنا أن زيدا أوجد عمراً وعمراً أوجد زيدا لزم أن يكون زيد متقدماً على نفسه متأخراً عنها وأن يكون عمرو كدلك ، وذلك يؤدي إلى اجتماع النقيضين ، واجتماع النقيضين باطل ؛ فما أدى إليه وهو الدور باطل . وأما الدليل على بطلان التسلسل فقد ذكر له العلماء وجوهاً لكن أشهرها وعمدها الذي يسمونه « دليل القطع والتطبيق »

وقوله (وَالْقَدَمُ) شروع في القسم الثاني من الصفات - أغنى السلبية -
وهي : كلُّ صفة مدلولها عدمُ أمر لا يليق به سبحانه ، وليست جزئياته
منحصرة على الصحيح ، وعدّها منها خمسة تبعاً لبعضهم ؛ لأنها من مهمات
أمهاتها ، وقَدِّمَ منها القدم لا ابتداء ما بعده عليه ^(١)

وحاصله أن نعرض سلسلتين تبدأ إحداها من الآن إلى مالا نهاية له في الأول ، وتبدأ
الأخرى من قبل الآن ، وليكن من عهد الطوفان ، إلى مالا نهاية له في الأزل أيضاً ، ثم نطبق
السلسلتين إحداهما على الأخرى ، فلا يخلو حالهما إما أن تتساويا وإما أن تتفاوتا ، فإن
تساوتنا نزم مساواة الناقص للزائد ، وإن تفاوتتا فإن مقدار التفاوت بينهما معلوم وهو
ما كان من الطوفان إلى الآن وهو مقدار متناه ، والذي يزيد بمقدار متناه يكون متناهياً أيضاً
(١) اعلم أن القدم على ثلاثة أنواع : الأول القدم الداني ، وهو الثابت لله تعالى ،

وسفسره قريبا ، والثاني القدم الزماني ، وهو مستحيل على الله تعالى ، ويفسر بأنه « طول
مدة وجود الشيء » ، فإذا قلت : عرجون قديم ، وضلال قديم ، وبناء قديم ، فالمعنى الذي
تدل عليه هذه العبارة أنه قد طال عليه الزمان منذ وجد ، وذلك لا ينافي أنه حادث بمعنى
كون وجوده مسبوقاً بعدم ، ومن هذا قوله جل ذكره : (والقمر قدرناه منازل حتى عاد
كالعرجون القديم) وقوله تباركت أسماؤه : (تالله إنك لفي ضلالك القديم) ، والثالث القدم
الإضافي ، وهو أيضا محال على الله تعالى ، ويفسر بأنه « سبق الشيء في الوجود لشيء آخر »
وذلك كقدم الأب بالنسبة لابن ، كقدم المولى بالعبودية على المملوك ، كقدم المولى على

نعم إن البحث في صفة القدم يتعلق بها من جهتين : إحداهما بيان معنى القدم ، والثانية
إقامة الدليل على وجوب اتصافه سبحانه وتعالى بالقدم .

والكلام عن الجهة الأولى يستدعي أن نشير لك إلى خلاف بين العلماء في صفة القدم :
أهي صفة نفسية كالوجود أم هي صفة سلبية كالتخالفة للحوادث أم هي صفة من صفات اللعاني
كالعلم والقدرة ؟ فنقول : الراجح عند علماء الكلام أن القدم صفة سلبية ، ومعنى كونها
سلبية أنها سلبت ونفت عنه مالا يليق به سبحانه ، وعلى هذا يفسر القدم بأنه « أن يكون
وجوده تعالى غير مسبوق بعدم » أو « بكونه سبحانه لا أول لوجوده » أو : « كون وجوده
غير مفتوح » أي غير مبتدئ ؛ فإن هذه العبارات الثلاث تؤدي معنى واحد ، وإلى هذا

صحح الشارح رحمه الله تعالى ١ . وذهب جماعة من المتكلمين - وسه الشيخ الملوى إلى الأشعرى - إلى أن القدم صفة نفسية ، وفسر القدم بأنه « الوجود المستمرى للخاص » وهذا مذهب ضعيف واه ؛ إذ لو كان القدم صفة نفسية لازم ألا تعقل الذات بدونها ، لكن الذات تعقل وجودها ثم يطلب البرهان على وجوب قدمها ، وإذا تعقلت الذات موجودة في الخارج بدون احتياج في تعقلها إلى القدم لم يكن القدم صفة نفسية . وأصعب من هذا المذهب قول بعضهم : إن القدم صفة موحودة في الخارج تقوم بالذات كالعلم والقدرة وغيرهما من صفات المعاني ، وينسب هذا إلى عبد الله بن سعد بن كلاب ، يضم الكاف وتشديد اللام وآخره باء موحدة ، وفسر القدم على هذا المذهب بأنه « صفة قائمة بذاته تعالى » . والدليل على وجوب قدمه تعالى أنه لو لم يكن قديماً لكان حادثاً ؛ إذ لا واسطة بين القدم والحادث . ولا يجوز أن يكون لا قديماً ولا حادثاً لأن ذلك ارتفاع التقيضين وهو محال كاجتماعهما ، ولو كان حادثاً لافتقر إلى محدث محدثه ، ولو افتقر إلى محدث لافتقر محدثه إلى محدث ؛ لأن محدثه مثله ، وهكذا ، فإن استمر الأمر إلى مالا نهاية لزم التسلسل ، وإن رجع إلى الأول لزم الدور . وكل منهما محال ، فما أدى إليهما - وهو افتقاره إلى محدث - محال ، فما أدى إليه - وهو كونه سبحانه محدثاً - محال ، فثبت نقيضه وهو كونه تعالى قديماً ، وهو المطلوب .

فإن قلت : وجوب الوجود يستلزم القدم والبقاء جميعاً ، وقد كرر القدم والبقاء بعد ذكر الوجود يعتبر تكراراً محضاً ، فهلا صان العلماء كلامهم عن هذا التكرار المحض . فالجواب عن هذا أن نسلم لك أن ذكر الوجود الداني يستلزم القدم والبقاء ؛ لأن ما بالذات لا يتخلف ، ولكنا ننبهك إلى أن علماء الكلام لا يكفون بدلالة الالتزام ، بل يصرحون بالمقائيد لشدة خطر الجهل في هذا الفن ، فلا يستغنون بمثلهم عن لازم ، ولا يهمل عن خاص .

فإن قلت : فهل بين القديم والأزلي فرق ؟ وإذا كان فما حد كل واحد منهما ؟ . فالجواب أن نقول لك : إن العلماء في هذا الموضوع ثلاثة أقوال : أحدها : أن القديم هو الوجود الذي لا ابتداء لوجوده ، وثم الأزلي فهو ما لا أول له ، أعم من أن يكون عديمياً أو وجودياً ، وعلى هذا تكون النسبة بين القديم والأزلي العموم والخصوص المطلق ، والأزلي أعم ؛ فكل قديم أزلي ، وليس كل أزلي قديماً . وثاني الأقوال أن القديم هو

القائم بنفسه الذي لا أول لوجوده ، والأزلي الذي لا أول له مطلقا ، سواء أكان وجوديا أم
عدميا ، وسواء أكان قائما بنفسه أم لم يكن ، وعلى هذا تكون النسبة بين القديم والأزلي
العموم والخصوص المطلق ، والأزلي أعم ، فكل قديم أزلي ، وليس كل أزلي قديما .
كالأول . والقول الثالث : أن القديم مالا أول له مطلقا ، والأزلي مثله ، وعلى هذا تكون
النسبة بين القديم والأزلي التساوي ، فكل قديم أزلي ، وكل أزلي قديم ، إذا علمت هذا
فاعلم أنك لو حررت على القول الأول ساغ لك أن تصف ذاته العلية وكل صفة من صفاته
الثبوتية بكل من القدم والأزلية فتقول : الله تعالى قديم أزلي ، وتقول : علم الله تعالى قديم
أزلي ، ولا يسوغ لك أن تصف صفة من صفاته السلبية إلا بالأزلية فتقول : قدم الله تعالى
أزلي ، ولا تقول : قدم الله تعالى قديم . ولو حررت على القول الثاني يسوغ لك أن تصف
ذاته تعالى بكل من القدم والأزلية ، فتقول : الله تعالى قديم أزلي ، ولا يسوغ لك أن
تصف صفة من صفاته سبحانه بالقدم ، وتصمها بالأزلية ، فتقول : علم الله أزلي ، ولا تقول : علم
الله تعالى قديم ، وإذا حررت على القول الثالث ساغ لك أن تصف ذاته سبحانه بالقدم
والأزلية ، وساغ لك أيضا أن تصف كل صفة من صفاته بكل من القدم والأزلية ، فتقول :
الله تعالى قديم أزلي ، وقدم الله تعالى قديم أزلي ، وعلم الله تعالى قديم أزلي ، فاعرف هذا
فإنه مما يحتاج إليه .

فإن قلت : هل يجوز أن يتلصظ بلفظ القديم في حقه سبحانه وتعالى فيقال « الله عز
وجل قديم » بآء على أن معنى القدم ثابت له سبحانه عقلا وتقالا ، ومن ثبت له شيء صح
أن يشتق له منه اسم ، أو أنه ينبغي ألا يتلصظ بذلك ، وإعما يمكنني بأن يقال : يجب له
سبحانه وتعالى القدم . أو يجب له عدم الأولية ، أو يجب له عدم افتتاح الوجود ، ونحو
ذلك مما قام دليل العقل والقل عليه ، بناء على أن أسماء عز وجل توقيفية : أي يتوقف
جواز إطلاق كل واحد منها على نص من الشارع ؛ فما ورد عن الشارع إطلاقه عليه جاز
لما أن نطقه عليه ، وما لم يرد عن الشارع إطلاقه عليه لا يجوز لنا أن نطلقه عليه ولو
كان معناه صحيحا .

والجواب عن هذا أن تقول لك : من الناس من قل إطلاق الشارع لفظ القديم عليه
تعالى ، وعلى هذا يكون إطلاقه سائعا حتى عندهم ذهب إلى أن أسماء توقيفية ، ومن الناس
من لم يطاع على ما ورد عن الشارع فتردد في جواز إطلاق هذا الاسم عليه ؛ وليس

يعنى وواجب له تعالى القدم أى أن يكون وجوده سبحانه وتعالى غير مسبوق بعدم ؛ إذ القديم ما لا أول له ، وإلا لزم افتقاره تعالى إلى مُحدث ثم مُحدثه ومحدث مُحدثه ، وهلم جرا ؛ لانمقاد المماثلة بين الكل ، وذلك مُفصّل إلى التسلسل أو الدّور ، وكلاهما محال ، فلزومهما كذلك .

(كذا) أى كوجوب الوجود والقدم له تعالى (بقاء) وهو الصفة الثانية من الصفات السلبية ، ومعناه امتناع لحوق المدم لوجوده سبحانه وتعالى ؛ لأن ما ثبت قدمه استحالة عدمه ، ووصف البقاء بقوله (لا يشاب) أى لا يخالط (بالعدم) ولا يلحقه ؛ ليحتز به عن البقاء بمعنى مقارنة استمرار الوجود زمانين فصاعدا ؛ لاستحالة عليه تعالى بهذا المعنى ؛ لامتناع دخول الزمان في وجوده تعالى وسائر صفاته ^(١) .

التردد خاصا بلفظ القديم ، بل هو حار في كل اسم يقتضى مدحا خاصا ولا يؤم نقص . وإن كان قد ورد عن الشارع نص يبيح إطلاقه على الله سبحانه ، فإن أوهم الاسم نقصا ، أو مدحا خاصا فالإجماع منقعد على عدم جواز إطلاقه عليه . وإن ورد عن الشارع نص يبيح إطلاقه فالإجماع منقعد على إباحة إطلاقه ، فأعرف هذا .

(١) الكلام على صفة البقاء في موضعين : الأول بيان معنى البقاء ، والثاني دليل وجوب البقاء له سبحانه وتعالى .

أما الكلام على معنى البقاء فاعلم أنه قد جرى بين العلماء خلاف في معنى البقاء ، كالحلاف الجارى بينهم في معنى القدم ، وهذا الخلاف كذلك الخلاف مبنى على خلاف آخر حاصله . هل البقاء صفة سلبية أم هو صفة نفسية كالوجود أم هو صفة من صفات المعاني ؟ فمن العلماء من زعم أن البقاء صفة نفسية كالوجود وفسره بأنه « الوجود المستمر فيما لا يزال » : نى في المستقبل إلى غير نهاية ، ومن ذهب إلى هذا القاضى أبو بكر وإمام الحرمين والراى ومعرفة البصرة ، ومنهم من زعم أنه صفة من صفات المعاني كالعلم والقدرة وفسره « بأنه صفة قنّة

(و) الصفة الثالثة من الصفات السلبية الواجبة له تعالى (أنه لما ينال
العدم «مخالف»^(١)) أي مخالفة ذاته وصفاته لكل ما يقوم به العدم ويجوز عليه

بالذات الأقدس لها وجود زائد على وجود الذات «وممن ذهب إلى هذا الشيخ أبو الحسن
ومعتزلة بغداد ، وهذان الرأيان ضعيفان ، والراجح أن البقاء صفة سلبية ، وأن معناه نفي
العدم اللاحق بعدم الوجود أو الثبوت ، وإن شئت قلت : هو عدم الآخرة للوجود أو
الثبوت ، فإن معنى العبارتين واحد .

وأما الدليل على وجوب البقاء لله سبحانه فتقريره أنه لو حاز عليه العدم لاستحال أن
يكون قديماً ، لكنه سبحانه قد ثبت له القدم ، فلا يجوز عليه العدم ، فثبت وجوب البقاء له
أما الدليل على صحة الاستثنائية التي هي قولنا «لكنه سبحانه قد ثبت له القدم» فهو
مقررناه آنفاً في إثبات القدم لله سبحانه ، وأما الدليل على صحة التلازم في قولنا «لو جاز
عليه العدم لاستحال أن يكون قديماً» فقد بينه المصنف آنفاً بقوله «وكل ما جاز عليه
العدم «عليه قطعاً يستحيل القدم» قالوا : وقد أجمع العقلاء على هذه القضية .

واعلم أن البقاء يطلق على أحد معنيين : أولهما ما قدما ذكره ، وهو الذي يتصف
الله تعالى به ويحب ثبوته له سبحانه ، وثانيهما : استمرار الوجود زمانين فصاعداً . وهذا
المعنى مستحيل على الله تعالى ، وهو الذي يراد عند وصف الحوادث بالبقاء ، وإنما كان
هذا المعنى مستحيلاً على الله تعالى لأن الزمان عبارة عن حركة الفلك ، أو عبارة عن
«مقارنة متجدد موهوم لمحدد معلوم» ، وإزالة للإيهام «وخذ مثلاً يوضح لك هذا المعنى ،
إذا قلت «آتيك طلوع الشمس» فالزمان هو مقارنة الإتيان وهو أمر متجدد موهوم
لطلوع الشمس وهو أمر متجدد معلوم ، ولا شك أن كلاماً من حركة الفلك والمقارنة
للذكورة حادث ، ولا يقترن بالحادث إلا الحادث . وقد ثبت أنه تعالى قديم .

(١) قول المصنف «وأنه لما ينال العدم مخالف» الضمير المنسوب محلاً بأن عائد على الله
تعالى ، وخبر أن هو قوله رحمه الله تعالى «مخالف» واللام في قوله «لما ينال العدم»
متعلق بمخالف ، وما موصولة ، وجملة «ينال العدم» لا محل لها صلة ، والعائد محذوف ،
والتقدير : وأنه تعالى مخالف للذي يناله العدم ، ومعنى «يناله العدم» يلحقه العدم ويطرأ عليه
والذي يلحقه العدم ويطرأ عليه هو الحادث ، فكأنه قال : وأنه مخالف للحوادث ، وأنت

من الحوادث ، سواء في ذلك الحوادث السابقة كالأعدام^(١) الأزلية واللاحقة كالنَّجم الأخروية ، والمخالفة لما ذكر عبارة عن سلب الجريمة والعرضية أو السَّكينة والجزئية ولوازمهما عنه تعالى .

وإنما وَجِبَ له ما ذكر لأن الحوادث إما أجسام وإما جواهر وإما أعراض ، والأعراض إما أزمنة وإما أمكنة وإما جهات وإما حدود ونهايات ولا شيء منها بواجب الوجود ؛ لما ثبت لها من الحدوث واستحالة القدم عليها (برهان) أى دليل (هذا) الحكم الواجب له تعالى ؛ وهو مخالفته للحوادث (القدم) أى : هو دليل ثبوت القدم له سبحانه وتعالى ؛ لأن كل ماوجب له القدم بالمعنى السابق استحالة عليه المدم ، ولا شيء من الحوادث بمستحيل عليه المدم ؛ فلا شيء منها بقديم^(٢) .

خير بأن « أن » المفتوحة المحزنة تسبك ما بعدها بمصدر يكون معطوفاً على الوجود وعلى هذا ينحل هذا الكلام إلى قولنا : وواجب له مخالفته سبحانه وتعالى للحوادث ، وهذه هي الصفة الثالثة من الصفات السلبية .

(١) قال العلامة الأمير في تمثيل الشارح للحوادث السابقة بالأعدام الأزلية : « هذا سهو ؛ فإن المدم الأزلي واجب للممكن ، والله حظه مثالا للمدم السابق ، لا للحوادث السابقة ؛ فكل حادث فهو لاحق البتة ، ضرورة أنه موجود بعد عدم ، وأما مخالفته تعالى للأعدام الأزلية فمعلوم من وصفه بالوجود كما سبق ؛ إذ هي ليست شيئاً ولا موحودة » اهـ . ومثله للعلامة الباعورى ؛

(٢) الكلام على صفة المخالفة للحوادث في موضعين : الأول معنى المخالفة للحوادث ؛ والثاني بيان الدليل على وجوب مخالفته سبحانه وتعالى للحوادث

أما الموضع الأول فإن معنى مخالفته للحوادث أن شيئاً منها لا يخاله سبحانه ولا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله ، وهذه المخالفة تنفي عنه سبحانه وتعالى الجريمة والعرضية ولوازم كل منهما ؛ فأما لوازم الجريمة فأربعة ، وهى : التركيب ، والتجزؤ ، والحدوث ، وقبول

والصفة الرابعة من الصفات السلبية الواجبة له تعالى (قِيَامُهُ بِالنَّفْسِ ^(١))
 أى نفسه وذاته : أى استغناؤه وعدم افتقاره إلى المحل والمخصص : أى المؤثر
 والموجِد ، وإنما وجب له تعالى الاستغناء عن المحل لأنه لو قام بمحل لكان
 صفة له ؛ فيستحيل أن تقوم به الصفات الشبوتية من العلم والقدرة والإرادة
 وغيرها ، لكنها واجبة القيام به تعالى ، هذا خلف ، وإنما وجب له تعالى

الأعراس كالمقادير والجهات والأزمنة والقرب والبعد والماهية والحركة والسكون والصغر
 والكبر والطول والقصر ، وأما لوازم للعرضية فأربعة أيضا : الحدوث ، وعدم قيامه مدة
 ووجوب قيامه بغيره ، وانعدامه في الزمان اثنائي بناء على القول بأن العرض لا يتقى زمانين
 وبالمثلية المراد من مخالفته تعالى للحوادث أن ذاته ليست كدات شيء من المخلوقات ، وأن
 كل صفة من صفاته ليست كصفة شيء من المخلوقات ، وأن أفعاله ليست كأفعال المخلوقات
 وأما الدليل على وجوب مخالفته سبحانه للحوادث فتقريره أنه لو لم يكن مخالفا للحوادث
 لكان مماثلا لها . ولو كان مماثلا لها لكان حادثا ، لكنه سبحانه ليس بحادث ، فلا يكون
 مماثلا للحوادث ، أما الدليل على أنه سبحانه ليس بحادث فهو دليل القدم الذي قدمناه آنفا
 وهذا هو العمدة في هذا الدليل ، ولذلك قال المصنف رحمه الله « برهان هذا القدم » وإذا
 استحال كونه مماثلا للحوادث ثبت كونه مخالفا لها ، وهو المطلوب .

(١) قول المصنف « قيامه بالنفس » معطوف على قوله فيما سبق « الوجود » بعاطف
 مقدر ، فقول الشارح في الدخول على المتن « الصفة الرابعة من الصفات السلبية » لا يقصد به
 الإشارة إلى وجه إعراب المتن ، وإنما هو حل له من حيث المعنى ، وقوله فيما بعد « أى بنفسه
 وذاته » إشارة إلى أن « ال » في قول المصنف « بالنفس » نائية عن المضاف إليه ؛ وإلى أن
 المراد بالنفس الذات ، فالعطف في عبارته عطف تفسير ، والحق أنه يجوز إطلاق لفظ
 النفس عليه سبحانه وتعالى ، وأن ذلك لا يختص بالمشاكلة ، وقد ورد في القرآن الكريم وفي
 الحديث النبوي كثيرا ؛ فمن ذلك قوله سبحانه وتعالى : (واصطفتك لنفسي) وقوله تباركت
 أسمائه : (كتب ربكم على نفسه الرحمة) وفي الحديث : « لأحصى ثناء عليك ، أنت كما أثنيت
 على نفسك » وقوله عليه الصلاة والسلام فيما يحدث عن ربه : « يا عبادي إني حرمت الظلم
 على نفسي » وقوله صلى الله عليه وسلم : « سبحانه الله رضا نفسه » .

الاستغناء عن المخصص لوجوب وجوده وقدمه وبقائه ، ذاتاً وصفات^(١)

(١) البحث في صفة قيام الله تعالى بنفسه يتعاقب بها من جهتين : الأولى بيان معنى قيامه بنفسه ، والثانية الدليل على أنه يجب لله تعالى القيام بنفسه .
أما معنى قيامه سبحانه وتعالى بنفسه فعدم افتقاره حل شأنه إلى المحل أو المخصص ، والمراد بالمحل هنا ادب ، وليس يراد به في هذا الموضع مكان لأن عدم افتقاره إلى مكان مفهوم من محالته تعالى للحوادث على ما سبق ؛ فالعنى أنه سبحانه مستغن عن ذات يقوم بها ويلزم من ذلك أن يكون ذاتاً لصفة ؛ لأن النقص لا بد أن تقوم بعمل أى ذات تتصف بها والمراد بالمخصص — بكسر الصاد — الماعل والموحد ، أى أنه تعالى مستغن من موحد بوحده ويلزم من ذلك أن يكون قدماً لأحداثا ، ومن هذا التقرير نفهم أن معنى قيامه بنفسه يتضمن شيئين : الأول عدم احتياجه إلى المحل ، والثاني عدم احتياجه إلى الموحد ، ونفهم أيضاً أن صفة القدم كان يمكن أن يستغنى بها عن عدم الاحتياج إلى الواحد ؛ لأنه لا يحتاج إلى الواحد إلا الحادث ، لكن علماء هذا الفن لا يكتفون بدلالة الالزام لشدة خطر الجهل في موضوعات هذا العلم ، على ما علمت كما سبق .

وأما الدليل على وجوب قيامه تعالى بنفسه فيحتاج إلى دليلين : أحدهما يثبت عدم احتياجه إلى المحل ، والثاني يثبت عدم احتياجه إلى المخصص ، وهو الماعل والموحد على ما علمت ، والدليل على عدم احتياجه إلى المحل أنه لو افتقر إلى محل يقوم به لكان صفة ، ولو كان صفة لم يصح اتصافه بشئ من صفات المعاني والمعنوية ، وهو سبحانه واجب الاتصاف بكل صفة من صفات المعاني والمعنوية فلما يذكر من الأدلة مع كل صفة منها ، وأما دليل الملازمة في قولنا « لو كان صفة لم يصح اتصافه بشئ من إلخ » فدليلها ما ثبت من كون الصفة لا توصف ؛ إذ لو قبلت الصفة صفة أخرى لزم ألا تخلو عنها أو عن مثاتها أو عن صدها ، ويلزم مثل ذلك في صفة الأخرى ، وهلم جراً ، ويتسلسل أو يدور ؛ وأما دليل الملازمة في قولنا « لو افتقر إلى محل أى ذات على ما علمت — لكان صفة » فإنه لا يقوم بالذات إلا صفاتها ، ومتى ثبت اتصافه سبحانه بصفات المعاني والمعنوية بطل كونه صفة ، ومتى بطل كونه صفة بطل كونه مفقراً إلى محل ومتى بطل كونه مفقراً إلى محل ثبت تميزه وهو عدم افتقاره إلى المحل ، وهو المطلوب .
وأما الدليل على عدم افتقاره إلى مخصص أى موجد بوجوده فإنه لو افتقر إلى المخصص

والصفة الخامسة من الصفات السلبية الواجبة له سبحانه (وَحْدَانِيَّةٌ ^(١))

لكان حادثا ، ولكنه ليس محدث ، فليس منتقرا إلى المخصص ، فأما دليل الاستثنائية وهي قولنا « لكنه ليس بحادث » فهو ما تقدم من دليل القسم ، وإذا بطل كونه حادثا بطل ما أتى إليه وهو أنه محتاج إلى محقق . وإذا بطل ذلك ثبت نقيضه وهو عدم احتياجه إلى المخصص ، وهو المطلوب .

(١) اعلم أولا أن الوجدانية — بفتح الواو وسكون الخاء — نسبة إلى الوحدة . فهذه الياء التي فيها ياء النسبة . وقد زيدت الألف والدون قبل الياء لإفادة المبالغة كما زيدت في « رقائي » و « شمرني » وهما مرسومان إلى الرقة والشعر ، وقيل : لا يصح كون الياء للنسبة ؛ لأن المراد ثبوت الوحدة بنفسها لا ثبوت شيء مرسوم إليها ، وصاحب هذا القيل استظهر أن الياء التي في « الوجدانية » ياء المصدر الصناعي مثل الفارسية والعالية والفهرسية ونحوها ، وهو محدود بأن الشيء قد ينسب لنفسه لقصد المبالغة .

ثم اعلم أنت مبحث الوجدانية أشرف مباحث علم التوحيد ؛ ولذلك نجد العلماء قد احمروا لهذا العلم اسما مشتقا من الوحدة فسموه « علم التوحيد » وكثر في القرآن الكريم التنبية على هذا البحث والإشارة إليه ، فل الله تعالى : (وإلهكم إله واحد ، لا إله إلا هو الرحمن الرحيم) وقال حل شأنه : (فاعلم أنه لا إله إلا الله) وقال سبحانه : (إني أنا الله لا إله إلا أنا) وقال تعالت كلمته : (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) إلى غير ذلك من الآيات .

ثم اعلم أن البحث في صفة الوجدانية يتعلق بها من جهتين : الجهة الأولى في بيان معنى الوجدانية وما يرتبط به ، والجهة الثانية في إقامة دليل على وجوب الوجدانية لله سبحانه وتعالى أما الكلام فيما يتعلق بمعنى الوجدانية وما يتصل به فنقول : معنى الوجدانية الواجبة له تعالى نفي التعدد في ذاته وفي صفاته وفي أفعاله ، وقد اشتهر أن الوجدانية تنفي كوما حمية ، وهي : الكم المتصل في الذات ؛ ومعناه أن ذاته مركبة من أجزاء ؛ والكم المنفصل في الذات أيضا ؛ ومعناه تعدد ذات الواحد بحيث يكون هالك إله ثان أو أكثر ؛ والكم المتصل في الصفات ؛ وهو التعدد في صفاته تعالى بأن يكون له صفتان من جنس واحد كقدرتين وإرادتين وعلمين ؛ والكم المنفصل في الصفات ، ومعناه أن يكون لغيره صفة تشبه صفته كأن يكون لأحد قدرة يوجد بها ويعدم كقدرة الله تعالى ، أو يكون لأحد إرادة تختص الممكن ببعض ما يحوز عليه ، أو علم محيط بجميع الأشياء ، وهكذا ؛ والكم المنفصل

والمرادُ بها هنا وحدة الذات والصفات ، بمعنى عدم النظر فيهما ، بأنه لو وجد فردان متصفان بصفات الألوهية لأمكن بينهما تمازج ، بأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونة : لأن كلا منهما في نفسه أمر ممكن ، وكذا تعلق الإرادة بكل منهما : إذ لا تضاد بين الإرادتين ، بل بين المرادين ؛ وحينئذ إما أن يحصل الأمران فيجتمع الضدان . أولاً . فيلزم عجز أحدهما . وهو أمانة الحدوث والإمكان لما فيه من شائبة الاحتياج ؛ فالتعدد مستلزم لإمكان التمازج المستلزم للمحال ؛ فيكون محالاً ، وهذا يقال له برهان التمازج ، وإليه الإشارة بقوله تعالى : **أَوَ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا** ، وبيانه ما علمت

في الأفعال ، ومعناه أن يكون لغيره تعالى فعل من الأفعال على وجه الإيجاد ؛ فوحدة الذات الواجبة له تعالى معاها أنه سبحانه تعالى ليس جسماً مركباً يتقلد الأقسام ، وأنه ليس هناك إله آخر غيره ، ووحدة الصفات الواجبة له معاها أنه ليس له صفتان من جنس واحد ، وليس لغيره صفة تشبه صفته ، ووحدة الأفعال معاها أنه ليس لأحد فعل كفعله ، وبعبارة أخرى أن وحدة الذات تنفي عنه الكم المتصل والكم المنفصل في الذات ، ووحدة الصفات تنفي عنه الكم المتصل والكم المنفصل في الصفات ، ووحدة الأفعال تنفي عنه الكم المنفصل في الأفعال . واعلم أن وحدة الذات - بمعنى عدم التركيب من أجزاء - مستفادة من صفة المخالفة للحوادث ، وأن وحدة الصفات بمعنى أنه ليس له سبحانه صفتان من جنس واحد قد أفردها المصنف رحمه الله تعالى كما يأتي حيث قال : **ووحدة أوجب لها - إلخ** ، وأن وحدة الأفعال بمعنى أنه ليس لغيره سبحانه فعل من الأفعال على وجه الإيجاد قد أفردها المصنف أيضاً كما يأتي في مبحث خلق الأفعال حيث قال : **وخالف لعبده وما عمل - إلخ** ، فبقى مما يدل عليه الوحدة ولم يذكر في غير هذا الموضع - أمران : وحدة الذات بمعنى أنه ليس هناك ذات أخرى تشبه ذاته ، ووحدة الصفات بمعنى أنه ليس لغيره صفة تشبه صفته . وأما الدليل على أنه سبحانه واحد في ذاته وفي صفاته بمعنى عدم النظر فيهما فمخلصه أن تقول : لو لم يكن واحداً لكان متعدداً ، ولو كان متعدداً لما وجد شيء من هذا العالم ، لكن عدم وجود شيء من العالم باطل ، فما أدى إليه - وهو التعدد - باطل ، وإذا بطل التعدد

ومما يجب اعتقاده أنه تعالى وجبت له الصفات المذكورة حال كونه
(مُنزهاً) أي في حال وجوب تنزهه عن ضدٍ ومأمعه (أو صافه) أي صفاته
، طلقاً (سَنِيَّةً) أي كالنور ، بجامع الاهتداء ، أو معناه رفيعة^(١) ، وعلاق بقوله
منزها (عَنْ ضِدِّ) أي مضاد له سبحانه وتعالى أو لصفاته ، وإلا لوجبَ

ثبت تقيضه وهو أنه واحد ، وهو المطلوب ، فإما بطلان عدم وجود شيء من هذا العالم فثبت
بالمشاهدة ، وأما التلازم بين التعدد وعدم وجود شيء من العالم فدليله أنه إذا تعدد - بأن كان
في العالم إلهان - فإما أن يتفقا وإما أن يختلفا ، فإن اتفقا فإما أن يتفقا على الاشتراك في إيجاد كل
شيء ، وإما أن يتفقا على إيراد كل واحد منهما بشيء ، فإن اتفقا على إيجاد كل شيء فإما أن يتفقا
على أن يوجداه معا ، وإما أن يتفقا على أن يوجد أحدهما ثم يوجد الآخر معه ، فإن اتفقا على
أن يوجداه معا والمفروض أن كل واحد منهما تام القدرة كان في إيجادهما إياه معا اجتماع
مؤثرين كل واحد منهما قادر تام القدرة على أثر واحد ، وهو لا يجوز ، وإن اتفقا على أن
يوجد أحدهما الشيء ثم يوجد الآخر كان في إيجاد الثاني إياه تحصيل الحاصل ، وهو محال ،
وإن اتفقا على أن يوجد أحدهما شيئا ويوجد الآخر شيئا آخر لزم أن يكون كل واحد منهما
عاجزا عن إيجاد ما أوحده الآخر ، فهما جميعا - على هذا العرض - عاجزان ، وإن اختلفا
فإما أن ينفذ مراد أحدهما دون الآخر ، وإما أن ينفذ مراد كل منهما ، وإما ألا ينفذ مراد
واحد منهما ، فإن نفذ مراد كل منهما لزم اجتماع التقيضين وهو محال ، وإن نفذ مراد
أحدهما دون الآخر لزم أن يكون من لم ينفذ مراده عاجزا ، ولزم أن يكون الآخر أيضا
عاجزا إذ الفرض أنهما متساويان في القدرة والعلم وغيرها من الصفات ، وإن لم ينفذ مراد
واحد منهما لزم أن يكون كل واحد منهما عاجزا ، وكل هذه التوازن محال ، فما أدى إليها
وهو التعدد محال ، فثبت تقيضه وهو عدم التعدد وأن الخالق المدبر لهذا الكون واحد في
ذاته وفي صفاته ، وهو المطلوب .

(١) يريد رحمه الله أن يقول : إن «سنية» في كلام للصف فصيحة ، ويجوز أن يكون
مأخذاها النساء - بالمد - وهو الرفعة ؛ فيكون المعنى أن صفاته جل وعلا رفيعة ، أو
يكون مأخذاها السنا - بالقصر - وهو الضوء والبر ، ومع قوله سبحانه : (يكاد منابره
ينذهب بالأبصار) ويكون المعنى على تشبيه صفاته بالضوء .

ارتفاعه أو ارتفاعها ارتفاعاً مطلقاً إن دام الضدُّ أو مُقَيَّدَ بحالة وجوده إن لم يَدُمْ ، والفرض أنه واجب الوجود قديم ، وكذا صفاته ، هذا خلف (أو شبهه) أي مُشابه^(١) له تعالى في ذاته أو في صفاته بوجهٍ وحال ؛ لوجوب مخالفته تعالى للممكنات ذاتاً وصفاتٍ ، وحال كونه تعالى منزهاً أيضاً عن (شريك) أي مشارك له (مطلقاً) أي في ذاته أو في صفاته أو في أفعاله ، فلا تسكُّث في ذاته ، ولا نظير له في صفاته ، ولا اختراع لغيره في أفعاله ، ودليلُ هذا ما صر في وجوب الوحدانية له تعالى (و) حال كونه تعالى منزهاً عن (والد) فلا يجوز أن يكون تعالى منفصلاً عن حيوان آخر ، أباً كان أو أمّاً ، لصدق الوالد بهما (كذا الوالد) فيجب أن يكون تعالى منزهاً عنه كتزهمه عن الوالد ؛ فلا يجوز أن يفصل عنه حيوان آخر^(٢) (و) حال كونه تعالى منزهاً أيضاً عن (الأصدقاء)

(١) شبه - بكسر الشين وسكون الباء - مثل الشبيه ، وقد حادت ألماظ كثيرة في العربية على هاتين الزتين ومعناها واحد ، مثل الحذن والحزبن ، والحل والحليل ، والمثل والمثيل ، والشبه والشبيه ، والحب والحبيب .

بأن قلت : فهل بين الشبيه والطير والمثل تفاوت في المعنى ؟ وإذا كان فاحد هذا التفاوت ؟ فالجواب أن تقول لك : الشيء إن وافق الشيء فإما أن يوافقه في كل صفاته ، وإما أن يوافقه في أغلب صفاته ، وإما أن يوافقه في أقل صفاته ، فإن كان الشيء موافقاً لشيء في كل صفاته فهو مثله ومثله ، وإن كان يوافقه في أغلب صفاته فهو نظيره ، وإذا كان يوافقه في أقل صفاته فهو شبهه . ومن هنا تفهم السر في اختيار المصنف لفظ الشبه دون النظير والمثل ؛ لأن الحكم بنتى الشبه يستلزم الحكم بنتى النظير والمثل ؛ فإنه إذا اتفق من يوافقه في أقل صفاته فلا بد أن يتفق من يوافقه في أكثرها أو في جميعها من باب الأولى .

(٢) في هذا الكلام إشقيع - وهما تزه الباري جل وعلا عن أن يكون له والد يلبه ، وعن أن يكون له ولد يفصل عنه - رد على الصاري الذين قالوا بألوهية عيسى عليه الصلاة والسلام ؛ فإنهم يحترفون بأنه ابن مريم ولدته كما نلد النساء أولادهن ، والإله لا يكون له والد

جمع صديق ، بمعنى المصادق ؛ لصدقه في وُدّه ومحبته ، فرياً كان أو بعيداً ، ملائفاً كان أو غيره ، زوجاً كان أو لا ، ودليل الجميع ما تقدم في وجوب مخالفته للحوادث .

والأصلُ القاطعُ قوله تعالى « ليس كمثل شيء » وهو السميع البصير ، « قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد » . ثم شرع في بيان صفات ^(١) المعاني ثالث أقسام الصفات ، وهي عبارة عن

ويزعمون أنه ابن الله ، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً ! استكثروا أن يوجد إنسان بخير والد ، وقد صلت حلومهم وعزبت عنهم عقولهم في ذلك ؛ لأن الله تعالى أوجد آدم من غير أم ولا أب ، فلأن يقدر سبحانه على إيجاد عيسى من أم بلا أب أهون وأيسر ، و (إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب) وتنسب إلى الله الخرافات في الرد على مقاتلهم في عيسى ، وفيها احتجاج على دعوائهم ألوهيته مع قولهم إن اليهود قتلوه ، وهذه الآيات هي قوله :

عجبا للمسيح بين النصارى وإلى الله والدا نسبوه
سلموه إلى اليهود وقالوا إنهم بهد قتله صلبوه
فإذا كان ما يقولون حقا فسلموه وأين كان أبوه
فإذا كان راضيا بأذاكم فاشكروهم لأجل ما صنعوه
وإذا كان ساطعا بقضائهم فاعبدوهم لأنهم غلبوه

(١) إضافة « صفات » إلى « المعاني » في قولهم « صفات المعاني » نتمثل أمرين : الأول : أن تكون هذه الإضافة بيانية ، ويكون المراد أن هذه الصفات هي معان وجودية ، وظاهر قولنا « بلغ فلان مرتبة الاجتهاد » و « وصل فلان إلى درجة الإمامة » فإن المعنى مرتبة هي الاجتهاد ودرجة هي الإمامة ، والثاني أن تكون الإضافة على تقدير « من » أي الصفات التي هي من المعاني ، فإذا لاحظت أن علماء الكلام لم يصلوا إلى غير هذه السبع من بين المعاني وأنه لا مزيد عليها عند تعين الوجه الأول ، وحواز الوجه الثاني مخصوص . إذا نظرت إلى العبارة من حيث ذاتها باعتبار أن المعنى أعم يشمل كل موجود من صفات القديم والحادث . ثم إن المعاني جمع معنى ، والمعنى لغة ما قابل القات ، فيشمل النفسية

كل صفة قائمة بوصف موجبة له حكما ، وهي سبع^(١) : فالأولى ما أشار إليها بقوله (و) واجب له تعالى (قدرة) كاملة ، وهي عُرْفًا . صفة زلية يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه على وفق الإرادة ، وإنما وجبت له تعالى لأنه صانع قديم له مصنوع حادث ، وسُدُورُ الحادث عن القديم إنما يتصور بطريق القدرة والاختيار ، دون الإيجاب^(٢)

والسبب . وهو في اصطلاح علماء الكلام « كل صفة قائمة بوصف موجبة له حكما » لا ترى أن القدرة صفة قائمة ببدائه تعالى ، وأنها توجب له الكون قادرا

(١) انحصار صفات المعاني في السبع هو بالنظر إلى مقام الدليل عليه تفصيلا مع قطع النظر عن صفت وقع فيها خلاف ولم يقع الدليل على أنها صفات رائدة على هذه السبع ، كالإدراك والتكوين ، وسيأتي للمحصف والشارح التمرس لهذه الإدراك ، وسنتكلم عن ذلك هناك .

(٢) الكلام في صفة القدرة يتعلق بها من ثلاثة وجوه : الوجه الأول في بيان معانيها ، والوجه الثاني في بيان الدليل على وجوبها له سبحانه ، والوجه الثالث في بيان ما يتعلق به القدرة أما الكلام على معانيها فالقدرة في اللغة القوة والاستطاعة وضد العجز ، وفي اصطلاح علماء الكلام ما ذكره الشارح بقوله « وهي عرفا صفة أولية قائمة ببدائه يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه على وفق الإرادة » وقبل أن نشرح لك هذا التعريف ننسبك إلى أن هذا التعريف رسم ، وليس حدا حقيقيا ؛ لأن الحد الحقيقي لا يكون إلا بذكر ذاتيات المحدود ، ونحن لا نعلم كنه ذاته سبحانه ولا كنه صفة من صفاته ، وإنما نعلم خصائص هذه الذات وأوصافها وخصائص الصفات ، وهذا الكلام يجري في كل التعاريف المذكورة للصفات وبعد ؛ فاعلم أن قولنا « صفة » كالجنس في التعريف ، وقولنا « يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه » إشارة إلى تعلق من تعلقات القدرة يسمى « التعلق الصلوحى القديم » أو « التعلق الصلوحى القديم » وسيأتى بيانه مع سائر تعلقات القدرة قريبا ، وقولنا « بها » إشارة إلى أن التأثير حقيقة للذات . وإسناد التأثير إلى القدرة بجوار لكون القدرة سببا في التأثير ، وقولنا « كل ممكن » قيد للاختصار يخرج به الواجب والمستحيل ، فإنهما مالا تعلق بالقدرة به ، وذلك لأنها لو تعلق بالواجب لم يصح أن تعدمه لأن الواجب لا يقبل العدم ولا يصح أن توجد لأن في إيجادها إياه تحصيل الحاصل ، ولو تعلق بالمستحيل لم يصح أن

توجد له لأن المستحيل لا يقبل الوجود ، ولا يصح أن تعدمه لأن في إعدامها إياه تحصيل
الحاصل ؛ ومعنى قولنا « على وفق الإرادة » أن كل ما حصه الله تعالى بإرادته أبرره
بقدرته ، فتعلق الإرادة لكونه أولاً سابق على تعلق القدرة لكونه تنجيزاً حادثاً ، ومن
هذه العبارة ندرك أن الترتيب حاصل بين تعلق صفق القدرة والإرادة ، وأنه لا ترتيب بين
هاتين الصفتين ؛ لأن القديم لا ترتيب فيه ، وإلا يكن الأمر كذلك كان المتأخر منهما حادثاً ،
ومن العلماء من عرف القدرة بقوله : « صفة تؤثر في إيجاد الممكن وإعدامه » فقوله « صفة »
كالجنس في التعريف يشمل جميع الصفات ، وقوله « تؤثر » كالفصل الأول يخرج به جميع
ملا تأثير له من الصفات كالعالم والحياة والسمع والبصر والكلام ، ونحوها ، ماعدا الإرادة ،
وقولنا « في إيجاد الممكن — إلخ » كفصل ثان يخرج به الإرادة فإنها لا تؤثر في إيجاد
والإعدام وإنما تؤثر في تخصيص الممكن ببعض ما يحور عليه كما يأتي بيانه قريباً ، وهذا بناء
على أن التخصيص المذكور نوع من التأثير ، وهو الصحيح ، فإن ذهبت إلى أن التخصيص
ليس تأثيراً كانت الإرادة خارجة ، الفصل الأول ، وكان قوله « في إيجاد الممكن وإعدامه »
لبيان تعلق القدرة .

وأما الكلام على دلائل وحوث القدرة له سبحانه فأن تقول : لو لم يجب انصاف الله
سبحانه وتعالى بالقدرة لما وحد شيء من هذا العالم ، لكن هذا العالم موجود ، فيثبت أن
الله تعالى متصف بالقدرة ، أما الدليل على صحة الاستثابة وهي قولنا « لكن العالم موجود »
فهو البيان والشاعرة ، وأما دليل الملازمة في قولنا « لو لم يجب انصاف الله تعالى بالقدرة
لما وحد شيء من هذا العالم » فهو أن الفعل الذي هو إيجاد العالم لا يصح بدون القدرة لأن
العاجز لا يقوى على فعل ما يريد ، وهذا واضح إن شاء الله تعالى .

وأما الكلام على تعلق القدرة فاعلم أولاً أن معنى تعلق الصفة بشيء « اقتضاء الصفة
واستلزامها أمراً رائداً على القيام بعملها » على ما سيأتي في كلام الشارح رحمه الله تعالى ،
وهذا المعنى حقيقة في التعلق بالفعل ، وهو التجيزي ، وأما إطلاق التعلق على صلاحية
الصفة في الأول شيء أو على كون الشيء في قبضة الصفة فهو مجاز ، ثم اعلم أن أقصى ما ذكره
المحققون أن للقدرة سبع تعلقات : واحد منها يسمى « التعلق الصلوحى القديم » وثلاثة
يسمى كل منها « تعلق القضة » وثلاثة كل منها يسمى « التعلق التجيزي الحادث » أما
الأول — وهو الصلوحى القديم — فهو صلاحيتها في الأزل للإيجاد والإعدام قبل لا يزال ،

وثانيتها (إرادة) وهي : صفة قديمة زائدة على الذات قائمة بها شأنها
التخصيص ، فتخصص كل ممكن ببعض ما يجوز عليه^(١)

وأما ثلثات الصفة الثلاثة فهي : تتعلقها بعدمها فيما لا يزال قبل وجودها ، وتعلقها باستمرار
الوجود بعد عدم ، وتعلقها باستمرار عدمها مع الوجود ، ومعنى ذلك أن الممكن في قبضة
القدرة ، فإن شاء الله تعالى أبقاه على عدمه ، أو على وجوده ، وإن شاء أوجده أو أعده .
وأما الثعلقات التحيزية الحادثة الثلاثة فهي : تتعلقها بإيجادنا بالفعل بعد عدم السابق ،
وتعلقها بإعدامنا بالفعل مع الوجود ، وتعلقها بإيجادنا بالفعل حين البعث . وأما عدم
الممكن في الأول فهذا لا يتعلق به القدرة اتفاقاً ؛ لأنه واجب لاحائز ، وقد علمت أن القدرة
إلى تتعلق بالممكنات ، لا بالواجبات . والدليل على أنها لا تتعلق بعدمها في الأول أنها لو
تعلقت به حينئذ لجاز وجودنا أولاً ، وهو باطل ؛ لما يلزم عليه من تعدد ذوات القدماء .
ودهب الأشعري وإمام الحرمين إلى أنها لا تتعلق بإعدامنا بعد وجودنا — وهو أحد
ما ذكرناه في الثعلقات التحيزية الحادثة — بل عند الأشعري أنه إذا أراد الله عدم الممكن
قطع عنه الإمدادات فيعدم بنفسه ، وبغير ذلك أنك إذا وضعت الزيت في السراج فإن
الفتيلة تستمر مبرورة ، فإذا فرغ الزيت طفت الفتيلة بدون فعل فاعل .

(١) الكلام على صفة الإرادة يتعلق بها من أربع جهات : الجهة الأولى في بيان معنى
الإرادة لغة واصطلاحاً ، والجهة الثانية في بيان الدليل على وجوب انصاف الله تعالى بصفة
الإرادة ، والجهة الثالثة في بيان ما يتعلق به صفة الإرادة ، والجهة الرابعة في بيان هل
الإرادة والأمر والرضا بمعنى واحد أم أن معانيها مختلفة ؟

أما الكلام على هذه الصفة من الجهة الأولى فيقول : الإرادة في اللغة القصد ، وترادفها
المشيئة ، وهي في اصطلاح علماء الكلام « صفة أرلية زائدة على الذات ، قائمة به سبحانه ،
تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه » فقولنا « صفة » كالجنس في التعريف يشمل جميع الصفات
وقولنا « وديعة » يراد بها الرد على نحو المكرامية الذين قالوا : إن الإرادة صفة حادثة قائمة بذاته
تعالى ، تقدس الله عما يقول المطلقون ! وقولنا « زائدة على الذات » يراد به الرد على بعض
للمعتزلة الذين قالوا : إن الإرادة نفس الذات ، وقولنا « قائمة بذاته تعالى » رد على فريقين من
للمعتزلة أولهما الجبائي ومن ذهب مذهبه من الذين قالوا : إن الإرادة صفة قائمة بغير محل ،
وثانيهما النجار ومن ذهب مذهبه من الذين قالوا : إن الإرادة صفة سلبية وفسروها بأنها
« عدم كون الفاعل ساهياً أو مكرها » وقد علمت فيما سبق أن الصفة السلبية لا قيام لها

كونها أمراً عديماً ، وقولنا « تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه » إشارة إلى التعلق
 التنجيزي القديم ، وهو تخصيص الله تعالى الشيء أولاً بالصفات التي يعلم أنه يوجد عليها في
 الخارج ، وستعرفه مع سائر تعلقات الإرادة في الجهة الثالثة ، وبعضهم عرف الإرادة بأنها
 « صفة تؤثر في اختصاص أحد طرفي الممكن : من وجود أو عدم ، أو طول أو قصر ونحوها ،
 بالوقوع ، بدلا عن مقابله » فقوله « صفة » كالجنس في التعريف شامل لجميع الصفات ، وقوله
 « تؤثر » كالمصل خرج به مالا يؤثر من الصفات كالعلم والكلام والسمع والبصر والحياة
 ونحوها ، ماعدا القدرة فإنها لا تخرج بهذا القيد ، وقوله « في اختصاص » كمصل ثان
 خرج به القدرة . والمراد بتخصيص أحد طرفي الممكن بالوقوع ترجيح وقوع أحد طرفيه
 واعلم أن الممكنات المتقابلات ستة ، وقد أشار إليها بعضهم في قوله :

الممكنات المتقابلات وجودنا والعدم ، الصفات

أزمة ، أمكة ، جهات كذا المقادير ، روى النقات

ومعنى كونها متقابلات أنها متضاديات ؛ فالوجود يقابل العدم ، وبالعكس ، وبعض الصفات
 يقابل بعضا فكونه أبيض مثلا يقابل كونه أسود ، وبعض الأزمنة يقابل بعضا فكونه في
 زمن الطوفان مثلا يقابل كونه في زمن سيدنا محمد ، وبعض الأمكة يقابل بعضا فكونه
 في مصر يقابل كونه في تونس مثلا ، وبعض الجهات يقابل بعضا فكونه في جهة المشرق
 يقابل كونه في جهة المغرب مثلا ، وبعض المقادير يقابل بعضا فكونه طويلا مثلا يقابل
 كونه قصيرا ، فقول الذاظم في البيتين اللذين روياهما لك « وجودنا والعدم » واحد من
 الممكنات المتقابلات ، وقوله « والصفات » واحد ثان ، والثالث الأمكة ، والرابع الأزمنة ،
 والخامس الجهات ، والسادس المقادير ، فالإرادة تخصص الوجود الذي هو أحد الطرفين
 بالوقوع دون العدم ، أو تخصص العدم الذي هو الطرف الآخر بالوقوع دون الوجود ،
 وتخصص الصفة المخصوصة كالبياض مثلا بالوقوع دون غيرها من الصفات ، وتخصص الزمان
 المخصوص بالوقوع فيه دون غيره من الأزمنة ، وتخصص المكان المخصوص بالوقوع فيه دون
 غيره من الأمكة ، وتخصص الجهة المخصوصة بالوقوع فيها دون غيرها من الجهات ، وتخصص
 المقدار المخصوص بالوقوع للجزم دون غيره من المقادير .

وأما الدليل على وجوب اتصاف الله تعالى بالإرادة فتقريره أن نقول : لو لم تجب له الإرادة
 لكان مكرها ، ولو كان مكرها لما وجد شيء من هذا العالم ، ولكن العالم موجود ، فثبت

كونه سبحانه متصفا بالإرادة ، والكلام على هذا الدليل كالكلام على دليل القدرة وقد قدم فرساً
وأما بيان تعلق الإرادة فالعلم أولاً أن الذي ذكره المحققون من تعلقات الإرادة تعالين
الأول . التعلق التجريزي القديم ، وهو تخصيص الله تعالى الشيء أولاً بالصمت حتى يعلم أنه
يوجد عليها في الخارج ، وقد سبق بيان هذا ، والثاني تعلق صلوحى قديم . وهو صلاحية
الإرادة في الأول للتخصيص مع ثبوت التخصيص بالفعل أولاً أيضاً . ومن العلماء من نسبت
للإرادة تعلقاً ثالثاً . وسماه « التعلق التجريزي الحادث » وهو تخصيص الله تعالى الشيء بعد
إيجادها بالفعل بما سبق تعلّقها به أولاً ، ولتحقيق أن هذا إظهار لتعلق التجريزي القديم ،
وليس تعلقاً مستقلاً ، واعلم ثانياً أن تعلق الإرادة بالممكن وحده ، لا بلواحد ولا المستحيل ،
وأن الممكن أعم من أن يكون خيراً أو شراً ، وخالف في هذا الأخير المعتزلة . ورغم أن
إرادة الله لا تتعلق بالضرورة ولا بالقبح ، ويرى أن القاضى عبد الجبار المهدى دحل على
الصاحب بن عباد فوجد عنده الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايينى ، والقاضى عبد الجبار من
رؤوس المعتزلة ، والأستاذ أبو إسحاق من أكابر أهل السنة ، فقال القاضى عبد الجبار :
سبحان من تزه عن الفحشاء ! يريد التسديد بأهل السنة لدين قلوباً . إن الشر واقع من
الناس بإرادة الله تعالى ، فقال الأستاذ أبو إسحاق : سبحان من لا يجرى في ملكه إلا ما يشاء ،
فقال القاضى عبد الجبار : أفريد ربنا أن يمسى ؟ فقال الأستاذ أبو إسحاق : أيعصى ربنا
كرها ؟ فقال القاضى عبد الجبار : أرأيت إن مسمى المهدى وقصى على بالردى ، أحسن إلى
أم أساء ؟ فقال الأستاذ أبو إسحاق : إن منعك ما هو لك فقد أساء ، وإن منعك ما هو له
فهو يخص برحمته من يشاء ، وانقطع الحديث بعد ذلك

والذى ذهب إليه المعتزلة من تخصيص الممكن الذى تعلق الإرادة به بالخير مسمى على
ما ذهبوا إليه من أن الإرادة توافق الرضا فى النسي ، والحق ما ذهب إليه أهل السنة من أن
الرضا غير الإرادة ، وسيأتى إيضاح ذلك فى الجهة الرابعة من الكلام على هذه المسألة . ومع
أن أهل السنة يرون أن إرادة الله تعلق بكل ممكن . خيراً كان ذلك الممكن أو شراً ،
فإنهم يختلفون فى جواز نسبة الشرور والقبايح إليه تعالى ، والذى رجحه المحققون جواز ذلك
فى مقام التعليم دون غيره ، وهذا الخلاف حار أيضاً فى نسبة الأمور الحسية إليه تعالى ،
والأصح أيضاً جواز ذلك فى مقام التعليم دون غيره ؛ فلا يجوز أن تقول : الله خالق القردة
والخنازير ، إلا أن يكون ذلك فى مقام التعليم ، وهذا صرب من الأدب ليس غير

(وغارت) الإرادة أى خالفت (أمرًا) نفسها ، وهو : اقتضاء فعل غير كفّ مذكول عليه بلفظ غير نحو « كف » ، ومغايرتها للأمر اللفظي في غاية الظهور^(١)

(١) هذا الموضوع هو الحجة الرابعة من حجت الكلام على صفة الإرادة ، وحاصله أن مذهب أهل السنة والجماعة أن إرادة الله تعالى ليست عين أمره ولا هي مستلزمة له ، فقد يريد الشيء ويأمر به كما أمره بالإيمان من علم الله تعالى منهم الإيمان ، فإنه أرادهم وأمرهم به ، وقد لا يريد الشيء ولا يأمر به ككفر من علم الله تعالى إيمانهم ، فإنه سبحانه لم يردده ولم يأمرهم به ، وقد يريد الله تعالى الشيء ولا يأمر به ، ككفر أى لخبث مثلاً وكالمعاصي الحاصلة من آحاد الناس ، فإن الله جنت قدرته قد أراد ذلك كله ولكنه سبحانه لم يأمر به ، بل أمر بأضداده ، فقد أمر أبا لخبث بالإيمان وأمر سائر الناس بالطاعات ، وقد يأمر الله سبحانه بالشيء ولا يريد كالإيمان من أى لخبث والطاعة من عامة العصاة ، فإنه سبحانه أمر أبا لخبث بالإيمان ولم يردده وأمر عامة المذنبين بالطاعة ولم يرددها منهم .

فإن قلت : فكيف يأمر الله تعالى بشيء وهو يريد لعدم حصوله ؟
والجواب أن فائدة الأمر لم تنحصر في رغبة الامتثال ، بل يجوز أن تكون ثمة حكمة غابت عما وهى معلومة له سبحانه ، على أن نذكر بعض حكم الله في أوامره التي من هذا القبيل ومنها قطع الحجة على الكفار والعصاة حتى لا يقول أحدهم : لو كلمتني لعمت بما كلمتني .
وقال المعتزلة : إن إرادة الله تعالى الفعل من المكلف هي عين أمره العصى بهذا الفعل فعندهم أن الله تعالى لا يريد إلا ما أمر به من الإيمان والطاعة ، سواء أوقع ذلك أم لا ، فإيمان أى جهل مثلاً - عند أهل السنة - مأمور به غير مراد له تارك وتعالى ؛ لأنه علم عدم وقوعه وكفر أى جهل منهى عنه وهو واقع بإرادة الله وقدرته ، وعند المعتزلة إيمان أى جهل هو المراد لله تعالى ، لا كفره ؛ لأن إيمانه هو المأمور به ، وقد تمسك أهل هذا الرأي بشبهه هو أو هي من بيت العنكبوت ، وحاصلها أن إرادة القبيح - وهو المنهى عنه ككفر أى جهل - قبيح ، والعقاب على ما أريد ظلم ، والله عما يراد والأمر بما لا يراد سفيه ، والله تعالى منزّه عن القباح وعن الظلم وعن السفه ، ورد قولهم بأن إرادة القبيح قبيح بأننا لا نسلم قبح ذلك بل هو حسن غاية الأمر أنه قد يغنى علينا وجه حسنه . ورد قولهم بأن العقاب على ما أريد ظلم بأننا لا نسلم كونه ظلماً لأن الظلم هو التصرف في ملك الغير بغير إذنه ، والله تعالى إنما يتصرف في ملكه

(و) غايرت الإرادة أيضاً (علماً) ^(١) أزيماً كان أو حادثاً (و) غايرت أيضاً (الرضا) ^(٢) أي : رضا تعالى ، وهو ترك الاعتراض (كما) كالتغاير الذي (ثبت) ^(٣) عقلاً في كونه بالضرورة عند أهل السنة : لأنه اتفق على إطلاق

ورد قولهم بأن الله عما يراد والأمر به لا يراد منه ، أما لا سلم ذلك لأن محل كون ذلك منه أن لو احصر المقصود في رغبة لا مثقال ، ولكن قد يكون القرض من الأمر والله لا ، أو إظهار فساد استعداد الأمور أو النهي ، ثم إنه يلزم على مقالة المعتزلة هذه أن الله تعالى قد يريد الشيء ولا يقع ، وأن الشيء قد يقع وهو سبحانه لا يريد ، وقال ابن قسيم « ومصدر هذه المقالة من عاقل مستبعد ؛ إذ كيف ينظر إنسان خلف مراد الله تعالى ووقوع مرد الشيطان ؛ حتى قل بعضهم : لا شك في كبر من يعتقد ذلك » . وحكى عن عمرو بن عبد الله أنه قال : « ما أرمى أحد مثل ما أرمى مجوسي كان معي في سبئية ، قلت له : ما لا تسمي » فقال : إن الله تعالى لم يرد إسلامي ، فإذا أراد إسلامي أسلمت ، فقلت للمجوسي : إن الله يريد إسلامك ، ولكن الشياطين لا يتركوك ، فقال المجوسي : فأما إذن أكون مع شركيك لأعذب » (١) يريد أن الإرادة تعبر العلم أيضاً ، بمعنى أنها ليست عين العلم ولا مستلزمة به . وذلك لتعلق العلم بالواجب والمستحيل والحائز ، في حين أن الإرادة لا تتعلق إلا بما حاز وعرض المصنف من هذا الرد على المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن إرادته تعالى لهعله هي مسعله به .

(٢) الرضا : هو قبول الشيء والإثابة عليه ، وعرض المصنف من ذكر الرضا ، الإبرار ، أي رد على من فسر الإرادة بالرضا ، والمراد أن الإرادة ليست عين الرضا ، ولا مستلزمة له ، فإن الإرادة عند أهل السنة قد تتعلق بما لا يرضى به كالكفر أي حين وغيره ؛ فإنه حابه إرادته ، ولو لم يرد لم يقع وهو لا يرضى به (ولا يرضى لعباده الكفر) (٣) الكاف في قول المصنف « كانت » حرف دل على التشبيه ، و « ما » مصدرية ، وهي مع ما دخلت عليه في تأويل مصدر مجرور بالكاف ، والجار والمجرور متعلق بمحذوف يقع صفة لمفعول مطلق محذوف ، وتقدير الكلام : وغايرت الإرادة الأمر والعلم والرضا ، برا كائناً كالتغاير الذي ثبت .

فإن قلت : فلي هذا التقدير يتحد المشبه والمشبّه به ؛ لأن المشبه هو التغاير ؛ وهو أيضاً للمشبّه به ، وهذا لا معنى له .

القول بأنه تعالى مُريدٌ ، وشاع ذلك في كلامه تعالى ، وكلام أنبيائه عليهم الصلاة والسلام : ودلّ عليه ما ثبت من كونه فاعلاً بالاختيار ؛ لأن معناه القصد والإرادة ، مع ملاحظة ما للطرف الآخر ، فكأن المختار ينظر إلى الطرفين ويميل إلى أحدهما ، والمريد ينظر للطرف الذي يريده ، لكن اختلفوا في معنى إرادته ، والحق ما ذكرناه .

(و) ثالثها (عنه) تعالى ، وهو : صفة أزلية قائمة بذاته تنكشف بها المعبومات عند تعلقها بها ، وجميع ما يمكن أن يتعلق به العلم فهو معلوم له تعالى ؛ لأنه فاعل فاعلاً مُتَقَنّاً مُحْكَمًا ، وكلُّ مَنْ كان كذلك فهو عالم ، ولأنه تعالى فاعل بالقصد والاختيار ، ولا يُتصور ذلك إلا مع العلم بالمقصود ، لاستحالة توجيه القصد والإرادة من الفاعل إلى ما لا يعلم ، وهو أقوى في الاستدلال من الأول^(١)

جواب عن هذا أن للمشبه متعلقاً محذوفاً والمشبه به متعلقاً محذوفاً أيضاً ، والتعلقان محذوران ، وبهما يختلف المشبه والمشبه به ، وتقدير الكلام : وغيّرت الإرادة الأمر والعلم وحرصاً شرعاً تعبيراً كائناً كالتعابير التي ثبت عقلاً ؛ فالمشبه به هو التغير العقلي ، والمشبه هو التغير الشرعي ، ويجوز في الكاف وجه آخر ، وهو أن يكون حرفاً دالاً على التعليل ويكون «ما» اسماً موصولاً مراداً به الدليل ، وكأنه قال : وغيّرت الإرادة الأمر والعلم والرضا للدليل الذي ثبت .

(١) الكلام على صفة العلم يتعلق بها من ثلاثة أوجه : الأول معنى العلم ، والثاني الدليل على وجوب صفة العلم لله تعالى ، والثالث بيان به يتعلق العلم

أما الكلام على معنى العلم فاعلم أولاً أن العلماء يختلفون في العلم مطلقاً : هل يعرف أولاً ؟ فمنهم من ذهب إلى أنه لا يعرف ، وهؤلاء انقسموا إلى قسمين ؛ فمنهم فريق ذهب إلى أن علة عدم تعريف العلم كونه ظاهراً غاية في الظهور ، ألا ترى أنه يكشف غيره ويوضحه فكيف بطن أنه في حاجة إلى أن يكشفه غيره وكل شيء غيره ينكشف به ؟ ومنهم فريق

ذهب إلى أن علة عدم تعريف العلم أنه يمس تعريفه حتى إنه لم يذكر له تعريف إلا وفيه
مداوغة وعليه اعتراض ، ومن الغدء من ذهب إلى أن العلم يعرف ، ولهذا التعريف تعاريف
كثيرة للعلم ، ومن هذه التعريفات لعلم الله أنه « صفة أولية قائمة بذاته تعالى متعلقة بجميع
الوجبات والجاثرات والمستحيلات على وجه الإحاطة على ما هي عليه من غير سبق حذاء »
وقولنا « صفة » كالجنس في التعريف يشمل كل الصفات ، وقولنا « متعلقة بجميع بواجبات
والجاثرات والمستحيلات » إشارة إلى تعلق العلم بالتجبري القديم وسيأتي بيانه وبين سائر
تعدداته ، وهذا تعريف أولى من التعريف لدى ذكره الشارح رحمه الله ، فإن تعريفه يرد
عليه اعتراضات كثيرة : منها أن قوله « تنكشف » يقتضى بظهوره سبق الحذاء ؛ لأن معنى
الانكشاف ظهور الشيء بعد أن لم يكن ظاهرا . ومنها أن قوله « معلومات » جمع معلوم
وهو اسم معمول من العلم ، ومعرفة مشتق متوقعة على معرفة أصل الاشتقاق فشتمل التعريف
على الدور المحال ، ومنها أن قوله « معلومات » يقتضى أنها مكتشفة قبل الانكشاف الحاصل
بالعلم ؛ فإنها لا تكون معلومة حتى تكون مكتشفة ، ويلزم على هذا تحصيل الحاصل ، وهو
محال ، ومنها قوله « عند تعلقها بها » يقتضى بظهوره أن العلم نارة يتعلق بالمعلومات ونارة
لا يتعلق بها ، وليس كذلك . وعرف بعضهم العلم مطردا بقوله « العلم صفة ينكشف بها
ما يتعلق به انكشافا لا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه » فقوله « صفة » كالجنس في التعريف
يشمل جميع الصفات ، وقوله « ينكشف بها ما يتعلق به » يخرج الصفات التي لها تعلق ولا
تقتضى الانكشاف كالقدرة والإرادة لأنها صفتا تأثير كآمر ، ويخرج أيضا الصفات التي
لا تتعلق بالحياة ، والمراد بالانكشاف ما هو أعم من الانكشاف التام ، ولهذا أتى بعده
بقوله « لا يحتمل النقيض » لأجل إخراج الظن والوهم والشك والاعتقاد الجرم سواء
أكان مطابقا للواقع أم لم يكن مطاقا ؛ لأن متعلقات هذه الأشياء يحتمل النقيض ، وقوله
« بوجه من الوجوه » أراد به ألا يحتمل النقيض بحسب الدهن ولا بحسب الخارج ولا
لأجل تشكيك مشكك ، وأشار به إلى أن العلم تلزمه أمور ثلاثة : الجزم ، والمطابقة للواقع ،
والثبات على ما علمه ؛ فالعالم بالشيء لا بد أن يكون حازما به ، وثابتا عليه ، ولا بد أن يكون
معلومه مطابقا للواقع ؛ فعدم احتمال معلومه للنقيض بحسب الدهن لأنه حارم به ، وعدم
احتمال معلومه للنقيض بحسب الخارج لأنه مطابق للواقع ، وعدم احتمال معلومه للنقيض بسبب
تشكيك المشكك لأنه ثابت عليه ، وفي هذا القدر كفاية .

(ولا يقال) أى : لا يجوز شرعا أن يُطلق^(١) على علمه تعالى بالمعنى السابق

وأما القول فى تعلقات العلم فإننا نقول . ذهب جمهور علماء الكلام إلى أن لعلم الله تعالى تعلقا تنجزيا قديما بجميع الأشياء ؛ فهو سبحانه يعلم الأشياء فى الأزل على ما هى عليه ، فأما كونها وجدت فى الماضى ، أو موجودة فى الحال ، أو توجد فى المستقبل ؛ فأطوار فى المعلومات لا توجب تغيرا فى تعلق العلم ؛ فالتعريف إنما هو صفة المعلوم ، لا تعلق العلم ، وهؤلاء الجمهور من العلماء يذهبون أن يكون لعلم الله تعالى تعلقا صلوحيا بالأشياء ، كما ينفون أن يكون له بها تعلق تنجزى حادث ، قالوا : لأن الصالح لأن يعلم ليس حام فاعلا ، والتنجزى الحادث يستلزم سبق الحبل ، وكلاهما لا يجوز فى حقه تعالى . وذهب قوم إلى إثبات ثلاث تعلقات لعلم الله تعالى : أولها التنجزى القديم بالنسبة لذات الله تعالى وصفاته ، وثانيها الصلوحى القديم بالنسبة لغيره سبحانه قبل وجود ذلك الغير . قالوا : العلم صالح لأن يتعلق بوجوده الشئ قبل وجوده ، وهو حينئذ غير متعلق بوجوده ، لأن العلم بوجود الشئ قبل وجوده جهل ، نعم العلم بأن عبر الموجود سيكون وسيوجد تنجزى قديم ، وأصحاب هؤلاء عن قول الأويس « إن الصالح لأن يعلم ليس يعلم تمام فعلا » بأن ثبوت الوجود لزيد بالفعل لا يصلح أن يكون معلوما قبل وجوده بالفعل ، وعدم تعلق العلم بشئ لا يصلح أن يكون معلوما لا بعد جهلا ، كما أن عدم القدرة على المستحيل لا بعد عجزا ، وثالثها تعلق تنجزى حادث بالنسبة لغيره تعالى بعد وجوده بالفعل ، والصحيح الذى ينبغي أن تأخذ به هو أن للعالم تعلقا واحدا هو التنجزى القديم ، وهو منسب إلى جمهوره من علماء الكلام ، فقولنا جل جلاله يعلم الأشياء ، أولا إجمالا وتفصيلا ، وهو علم بالكليات والجزيئات ، ويعلم مالا نهاية له ككمالاته وأسماء أهل الجنة ، يعلمها تفصيلا ويعلم أنها لا تنهاى ، وأما ادعاء أن العلم التفصيلى يتوقف على كون الشئ متناهيا ، فإلا يتناهى لا يمكن معرفته تفصيلا ؛ فهذا بحسب عقولنا ، ويدخل فيما يتعلق به العلم عنه تعالى ؛ فهو سبحانه يعلم أن له علما ، وذهبت الفلاسفة إلى أنه سبحانه لا يعلم الجزئيات ، وهو أحد مسائل ثلاث كفروا بها ، وثانيها ادعاؤهم قدم العالم ، وثالثها إنكار جنت الأجساد وادعاؤهم أن القدي يحشر هو الأرواح ، وقد نظم هذه المسائل بعضهم فى قوله :

بثلاثة كفر الفلاسفة العدى * إذا أنكروها وهى حقا مثبتة

علم يجرى ، حدوث عوالم * حشر لأجساد ، وكانت ميتة

(١) كلمة « يقال » تطلق على للمنى القدى يجر عنه بنحو « يصدق » و « يطلق » وربما

أريد منها معنى « يعتقد » فإذا فترت هذه الكلمة بالمعنى الأول — كما فعل الشارح

• • • • •

رحمه الله تعالى ! — صار المعنى : لا يجوز شرعاً ولا عقلاً أن يطلق ويحمل لفظ « مكتسب » على علم الله تعالى ويقال « علمه سبحانه مكتسب » ، وهذا ربما أوهم أن المعنى عنه هو هذا القول مع أن المعنى صحيح ، وأن علة النهي هي عدم ورود إذن من الشارع بالإطلاق ، ومن أجل هذا كان الأحسن أن تفسر كلمة « يقال » في عبارة المصنف بالاعتقاد ، ومعنى هذا يكون المعنى : ولا يجوز لأحد أن يعتقد أن علمه سبحانه وتعالى مكتسب ، وذلك لاستحالة ذلك ، لظنر إلى الله تعالى ؛ من قبل أن المكتسب والكسب في عرف أهل العلم هو العلم الذي يحصل بعد الظن والاستدلال ، فإن أقام أحد دليلاً على حدوث العلم كان العلم الحاصل له بعد هذا الدليل علماً مكتسباً أو كسبياً ، وإنما كان العلم المكتسب مستحيلاً في حقه تعالى لكونه يقتضى سبق الجهل ، إذ ما لم يحصل الظن والاستدلال لا يحصل العلم

وإن قلت : فقد وردت في القرآن آيات كثيرة يوم تظهرها اكتب الله تعالى العلم ، نحو قوله سبحانه : (ثم هشام لعلم أي الحزبين أحصى بما لبثوا أمداً) ألا ترى أن ظاهر الكلام يقتضى أنه تعالى إنما بعثهم ليحصل له هذا العلم ويرجع الأمر إلى أنه سبحانه يستفيد بعلمهم عما لم يكن حاصلًا له ، ونظائر هذه الآية كثيرة في القرآن ، منها قوله في سورة البقرة : (إلا لعلم من ينفع الرسول ممن يفتاب على عقبيه) وقوله في سورة آل عمران : (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين) وقوله حلت كلمته : (إنا جعلنا ما على الأرض ربةً لها لياومهم) وقوله : (ولئلا نعلم الجاهدين منكم ويعلم الصابرين) وقوله : (الآن حذف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً) وقوله : (ما كان له عليهم من سلطان إلا لنعلم من يؤمن بالآخرة)

فالجواب أن نقول لك : إن ظاهر هذه الآيات ونحوها غير مراد ، وقد أجاب العلماء عنها بعدة أحوبة غير الذي ذكره الشارح ؛ أحدها : أن مراد الله تعالى أن يعلم الرسول ومن معه من المؤمنين ، فأسند الفعل إلى نفسه وهو يريد حزبه وأوليائه ، وذلك كما يقول للملك : فعلنا كذا ، وفتحنا البلد الفلاني ، وليس هو الفاعل ولا العاقل ، وإنما الفاعل عماله والعاقل جيشه ، وعن قول الآل : فتح عمر بن الخطاب رضى الله عنه سواد العراق ، والثاني : أن معنى الكلام ليحصل ما هو معلوم لنا فيصير موجوداً في الخارج فيتعلق علمنا بوجوده كما يتعلق به أزلًا على أنه سيوجد ، فإن معلوم الله لا يمكن أن يتعلق علمه بوجوده قبل أن يوجد ، وقد تقدم ذكر ذلك في بيان تعلق العلم ، والثالث أن العلم ههنا مجاز ، (٧ — جوهرة التوحيد)

إنه (مُكْتَسَبٌ) لأن الكسبي لا يكون إلا حادثاً، وعلمه تعالى قديم لا يتجدد، والكسبي - عُرْفًا - هو العلم الحاصل عن النظر والاستدلال، أو ما تعلق به القدرة الحادثة، وعليهما فلا بد من تجدده وحدوثه؛ فيستلزم قيامه به تعالى قيامَ الحوادث بذاته وسَبْقَ جهله تعالى بما اكتسب علمه، وهو محال، فما أَوْهَمَ الاكتسابَ كقوله تعالى «ثم بعثناهم لنعلم» مؤوَّلاً عند الأشاعرة على جعل لاهلهم للمعاقبة والفائدة، والمعنى فعلنا ذلك فترتب عليه فوائد ومصالح غير باعثة على الفعل، لكنها مترتبة عليه ترتب الاستظلال مثلاً على الشجر المفروس، من غير أن يكون حاملاً على غرسه، وإنما الحاملُ عليه الانتفاعُ بثمرته (فَاتَّبَعَ سَبِيلَ) أي طريق (الْحَقِّ) وهو

والمراد إلا لتمييز هؤلاء بانكشاف ما في قلوبهم من إخلاص أو نفاق حتى يتسنى للمؤمنين أن يوالوا منهم من يستحق الموالاة ويعادوا منهم من يستحق المعاداة، والرابع: أن العلم ههنا محار عن الرؤية، والعرب نضع العلم مكان الرؤية وتضع الرؤية مكان العلم، وقد ورد ذلك في القرآن الكريم في نحو قوله تعالى: (ألم تر كيف فعل ربك) وعلم وشهد ورأى ألقاظ متعاقبة يقع بعضها موقع بعض، والخامس - وهو ما ذكره الفراء - أن حدوث العلم راجع إلى المخاطبين، ومثاله أن جاهلاً وعالماً اجتماعاً فقال الجاهل: الخطب يحرق النار، وقال العالم: النار تحرق الخطب، وآية ذلك أن نجتمع بينهما لنعلم أيهما يحرق صاحبه، مع أن العالم يدرك قبل الجمع بينهما أن النار هي التي تحرق، فإرادته من الكلام الأول لتعلم أيها المخاطب علم للشاهدة أيهما يحرق الآخر، فكذلك قوله تعالى «اعلم» معناه لتعلموا أنتم، والعرض من مثل هذا الكلام الاستمالة بالرفق في الخطاب كما في نحو قوله سبحانه: (وإنا أوفياء لكم على هدى أوفى ضلال مبين) فأضاف سبحانه الكلام للوهم للشك إلى نفسه ترفيقاً للخطاب ورقاً بالمخاطب، والسادس: أن الكلام على سبيل التمثيل، ومعناه فعلاً ذلك فعل من يريد أن يعلم، وفي الآيات أجوبة أخرى، وهذا نموذج منها، وفيه كفاية ومقنع.

الحكم المطابق للواقع (واطرّح) عنك (الرّيب) جمع ريبة، وهي الشبهة التي لم تعلم صحتها ولا فسادها، يعني فإذا علمت وجوب القدرة والإرادة والعلم له تعالى - وهو سبيل أهل الحق وطريقهم - فاتبعه واضرح عنك سبيل أهل الشك والزيف النافين لها.

ورابعها (حياتها) أي اتصاف ذاته بالحياة، وهي صفة أزلية تقتضي صحة العلم. ودليل وجوبها له تعالى وجوب اتصافه سبحانه بالعلم والقدرة والإرادة وغيرها؛ إذ لا يتصور قيامها بغير حي، والحياة الحادثة: كيفية يلزمها قبول الحس والحركة الإرادية^(١).

(١) الكلام في صفة الحياة يتعلق بها من ثلاثة أوجه: الأول بيان معناها، الثاني ذكر الدليل على وجوب اتصاف الله تعالى بصفة الحياة، والثالث بيان هل تتعاق الحياة بشيء؟

أما الكلام على الأول فنقول: عرف الشيخ السنوسي الحياة بتعريف يشمل الحياة القديمة والحياة الحادثة حيث قال: وهي صفة تصحح لن قامت به أن ينصب صفات الإدراك فقوله «صفة» كالجلس في التعريف يشمل جميع الصفات، وقوله «تصحح إلخ» كالمصل أخرج جميع الصفات غير العرف، ومعنى «تصحح» تجوز؛ فالحياة شرط عقلي للانصاف بصفات الإدراك، ومعنى كونها شرطاً عقلياً أنه يلزم من عدمها عدم الإدراك، ولا يلزم من وجودها وجود الإدراك ولا عدمه، والمراد من تجوزها ذلك عدم الاستحالة، والمعنى على هذا أن عند وجود الحياة لا يستحيل الانصاف بصفات الإدراك، والانصاف بصفات الإدراك عند وجود الحياة ممكن بالإمكان العام الذي يشمل الواجب والمستوى الطرفين، وحيث أنه يحمل الانصاف بالإدراك عند وجود الحياة بالنسبة إلى الحوادث مستوي الطرفين، وبالنسبة إلى القديم سبحانه واجبا، والحاصل أن كلمة «تصحح» الواقعة في هذا التعريف معناها بالطر إلى القديم توجب له سبحانه أن يتصف بالإدراك أزلا وأبدا؛ لأن كل ماصح في حقه تعالى فهو واجب، ومعناها بالنظر إلى الحوادث تجوز أن يتصف بالإدراك، ألا ترى أننا قد نكون في حالة نوم أو غفلة؟ فيكون الإدراك غير موجود وإن كانت الحياة موجودة،

وإما قال « تصحح لمن قامت به أن يتصف بصفات الإدراك » دون أن يقول « تصحح من قامت به أن يدرك » لأن الذي من لوازم الحياة صحة الإدراك ، لا الإدراك نفسه ، والإدراك ههنا يشمل العلم والسمع والبصر ، وغيرها .

فإن قلت : فالحياة شرط للاتصاف بغير الإدراك من الصفات كالقدرة والإرادة والكلام فإن كل واحدة من هذه الصفات يستحيل وجودها بغير الحياة ، فمأذا اقتصر على ذكر الإدراك؟ قلت : إن كون الحياة شرطاً للاتصاف بغير الإدراك من الصفات يفهم بطريق اللزوم ، وذلك لأن القدرة والإرادة والكلام وهذه الصفات ملزمة للإدراك ، وكل ما كان شرطاً في حصول اللارم فهو البتة شرط في حصول اللزوم ؛ فافتصاه على ذكر الإدراك لكونه يستتبع ما ذكرت من الصفات ، وبعبارة أخرى إن القدرة والإرادة وغيرهما من الصفات لا تتحقق إلا بالعلم ، فالعلم شرط فيها ، وجعل الحياة شرطاً في الاتصاف بالعلم يستدعي كونها شرطاً في الاتصاف بالصفات الأخرى ، لأن شرط الشرط شرط .

ومن العلماء من عرف الحياة القديمة التي هي صفة الله تعالى بتعريف ، وعرف الحياة الحادثة التي هي صفة للحوادث بتعريف آخر ، فعرف الحياة القديمة بأنها « صفة أرلية تقتضي صحة العلم » أي تقتضي صحة الاتصاف بالعلم ، وكما تقتضي صحة الاتصاف بالعلم تقتضي صحة الاتصاف بغيره من الصفات الواجبة له تعالى ، وقد عرفت وجه ذلك كله فيما تقدم ، وعرف الحياة الحادثة بأنها « كيفية يلزمها قبول الخس والحركة الإرادية » ، وقد سلك الشارح هذا المسلك .

وأما الكلام على دليل وجوب اتصافه سبحانه وتعالى بالحياة فنقول : لو لم يجب أن يتصف سبحانه وتعالى بالحياة لما صح أن يتصف بالقدرة والإرادة والعلم وغيرها من الصفات ، لكن اتصافه تعالى بهذه الصفات ثابت بالدليل الذي أقنناه على وجوب اتصافه بكل واحدة منها ، فثبت كونه تعالى واجباً للاتصاف بالحياة ، قال حجة الإسلام الغزالي : « واتصافه تعالى بالحياة معلوم بالضرورة ، ولم يكره أحد ممن اعترف بكونه تعالى عالماً قادراً ؛ فإن كون العالم القادر حياً ضروري ؛ إذ لا يفتنى الحى إلا ما يشعر بنفسه ويعلم ذاته وغيره ، والعالم بجميع المعلومات والقادر على جميع التدورات كيف لا يكون حياً ؟! وهذا واضح ، والنظر في صحة الحياة لا يطول » اهـ . وأما أن هذه الصفة تتعلق بشيء أولاً فتعلق فقول : إن صفة الحياة لا تتعلق بشيء ، وذلك لأنها لا تستلزم أمراً رائداً على القيام بمحلها ، والصفة التي تتعلق بشيء هي التي تستلزم أمراً رائداً على القيام بمحلها ، ألا ترى أن العلم - بعد قيامه بمحله - يطلب أمراً يعلم به ؟ وكذا القدرة والإرادة ونحوهما .

(كذا الكلام) خامسة الصفات ؛ فهو في وجوب الاتصاف به كالصفات السابقة ، وإن خالفها في جهة الثبوت ؛ ففيه دليلُ السمع ، وفيها دليلُ العقل وهو صفة أزلية قائمة بذاته تعالى منافية للسكوت والآفة ، هو بها أمر فاهٍ مُخبر ، إلى غير ذلك ، يُدَلُّ عليها بالمعبارة والكتابة والإشارة ، فإذا عبر عنها بالمرية فالقرآن ، أو بالسربانية فالإنجيل ، أو بالعبرانية فالتوراة ، فالمرسى واحد وإن اختلفت العبارات ، هذا معنى كلامه سبحانه وتعالى ^(١) .

ومن الذي قدمناه في ذكر ما يتعلق به الصفات تعلم أن جميع صفات المعاني متعينة أي طالبة لرائد على القيام بمحالتها ، إلا الحياة فإنها لا تتعلق بشيء ، ونظير الحياة القدم والبقاء عند من يحدهما من صفات المعاني ، وهذا يتعلق بنفس تلك الصفات ؛ فلا توجد في الخارج صفة منها بدون تعاقبها ، فتعلق كل صفة بما يتعلق به أزلي ، وكذلك قيام كل صفة منها بالذات نفسى ، فلا توجد صفة منها في الخارج قائمة بنفسها ، بل توجد قائمة بالذات ، وما ذكرناه من أن التعلق معنى هو قول الأشعري ، وقيل : إن كلام من تعلق الصفة بقيامها بالذات أمر اعتبارى ، وإنه من قيل النسب والإضافات ، وقيل : إنه من مواقف العقول ؛ أي لا يفهم إلا الله ، وقيل : إن تعلق الصفة صفة وجودية لها ، ورد هذا بأنه يستلزم قيام المعنى بالمعنى واعلم أن تعلق الموصوف بكونه معيا هو التعلق القديم ، لا الحادث ، لتحقيق الصفة أولا وأبدا بدون التعلق الحادث ، والتعلق القديم يشمل التجيزى القديم بالنسبة للعلم والإرادة والكلام ويشمل الصلوحى القديم بالنسبة للقدرة والإرادة . وليس خاصا بالصلوحى خلافا لبعضهم (١) الكلام على صفة الكلام يتعلق بها من وجوه ؛ الأول : بيان معنى الكلام بالنسبة له سبحانه وتعالى ، الثانى : الدليل على وجوب اتصاف الله سبحانه وتعالى بالكلام ، والثالث بيان ما يتعلق به صفة الكلام .

أما عن الوجه الأول فنقول : اختلف أهل الملل والمذاهب في معنى كلامه تعالى ، فقال أهل السنة : الكلام لا صفة أزلية قائمة بذاته تعالى ليست بحرف ولا صوت ، منزهة عن التقدم والتأخر والإعراب والبناء ، ومنزهة عن السكوت النفسى ألا بدبر في نفسه الكلام مع القدرة عليه ، ومنزهة عن الآفة الباطنية ألا يقدر على ذلك كما يكون للآدمى في حال الحرس

والطفولية» وقال المعتزلة : كلامه تعالى « هو الحروف والأصوات الحادثة ، وهي غير قائمة بذاته» فمعنى كونه متكافئاً بعدم أنه «خالق للكلام في بعض الأجسام» وهذا مبني عندهم على أن الكلام لا يكون إلا بحرف وصوت ، وهو خطأ سيأتي بيانه ، وينسب إلى الخنابلة أنهم قالوا : إن كلامه تعالى هو « الحروف والأصوات المترتبة » وأنهم زعموا أنها قديمة ، وأن بعضهم تعالى حق زعم قدم هذه الحروف التي تقرأها والرسوم التي ترسمها ، بل ينسب لبعضهم أنه تعالى حق ادعى القدم لخلاف الصحف وورقه ، وهو جيد التصديق ؛ فإنه لا يتصور أن تافلاً ينسب القدم لما يحدثه يده .

وأهل السنة يذهبون إلى أن كلام الله تعالى صفة واحدة لا تعدد فيها ، لكن هذه الصفة لها أقسام اعتبارية من حيث متعلقاتها ؛ فمن حيث تعلقها بطلب فعل الصلاة مثلاً أمر ، ومن حيث تعلقها بطلب ترك الزنى مثلاً نهى ، ومن حيث تعلقها بأن فرعون فعل كذا مثلاً حذر ، ومن حيث تعلقها بأن الطائع له الحجة وعد ، ومن حيث تعلقها بأن العاصي يدخل النار وعيد ، وهكذا .

ولما كان البحث في صفة الكلام قد أخذ دوراً بعيد المدى في هذه الملة حتى إنهم سموا علم العقائد كلها «علم الكلام» وكان مدار الخلاف على بيان حقيقة الكلام ، وأنه يستحيل أن تقوم هذه الحقيقة بذاته تعالى أو لا يستحيل قيامها به ، وكان الكشف عن ذلك كله مباركة غاية في الوضوح مما تبين معه حقيقة الخلاف ويتضح به وجه الحق - كان علينا أن نحاول تقريب هذه المسألة بقدر ما وسعنا جهدها فنقول :

الخطوة الأولى في هذه المسألة تحديد معنى الكلام ، وهل يتعين ألا يكون كلاماً إلا ما كان بصوت وحرف أو لا يتعين ذلك ؟ أما المعتزلة فذهبوا إلى أنه لا يسمى كلاماً إلا ما كان بصوت وحرف ، وأما أهل السنة فقالوا : يطلق لفظ الكلام على شيئين : الأول حديث النفس والثاني الأصوات والحروف المترتبة ، ولا سبيل إلى إنكار المعنى الأول في حق الإنسان ، ولا في أنه يسمى كلاماً ، ولا في أنه زائد على القدرة والإرادة والعام ، ألا ترى أن الإنسان يقول : زورت البارحة في نفسي كلاماً ، وأنا أقول : في نفسي فلان كلام وهو يريد أن ينطق به ، فأما أن ذلك ثابت في حق الإنسان فإن كل واحد منا يشعر من نفسه به ، وأما أنه يسمى كلاماً فقد سماه العرب الذين بلغتهم زل القرآن كلاماً ، ومن ذلك قول الأخطل التغلبي :

لا يهينك من خطيب خطبة حتى يكون مع الكلام أصيلاً

إن الكلام لفي الفؤاد، وإيما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وأما أنه رائد على القدرة فلأن معنى القدرة على الكلام لا يزيد على الصلاحية ، وقد علمنا أنه لا يقال على من صلح لشيء ، إنه متصف بذلك الشيء ؛ فمن صلح للسمع لا يقال له عالم ومن صلح للسمع لا يقال له سامع ، ومن صلح للعدل لا يقال له حامل ، وهكذا ، وإذا كان كلام الإنسان ليس مقصوراً على ما كان بصوت وحرف ، فليكن لله تعالى كلام ، وليكن سبحانه موصوفاً بأنه متكلم ، من غير أن يستلزم ذلك أن يكون كلامه صوت وحرف ، وقد وحده الله تعالى وصف نفسه بأنه متكلم ، فعلمنا من ذلك أنه لا يعنى بذلك أنه قادر على الكلام

وقل أن ينقل من الكلام على هذه الخطوة تقرر لك أن غرض أهل السنة في هذا الموضع من تشبيه كلامه تعالى بكلامنا النفسى هو مجرد الرد على المعتزلة القائلين بأن الكلام منحصر في دى الحروف والأصوات ، وليس مرادهم تشبيه كلامه جل وعز بكلامنا النفسى في الكه والحقيقة ، وكيف يتوهم أن كلامه تعالى محال لكلامنا النفسى مع أن كلامنا النفسى أيضاً أعراض حادثة يوجد فيها التقدم والتأخر وطرو بعضه بعد عدم بجمه ويوجد شيئاً فشيئاً ؟ فمن توهم ذلك في كلامه تعالى فليس يبيد وبين الحشوية ونحوهم من المندعة القائلين بأن كلامه تعالى حروف وأصوات فرق ! وإيما مقصد العلماء بذكر الكلام النفسى في اشاهد النقص على المعتزلة في حصرهم الكلام في دى الحروف والأصوات ، يقال لهم : ينتقص هذا الحصر بكلامنا النفسى ؛ فإنه كلام حقيقة ، وليس بحرف ولا صوت ؛ وإذا صح ذلك فكلام مولانا كلام مع أنه ليس بحرف ولا صوت ، فلم يقع الاشتراك بين كلام البارى وكلامنا النفسى إلا في هذه الصفة السلبية ، وهى أن كلامهما ليس بحرف ولا صوت ، أما الحقيقة فعباية للحقيقة كل البانية ، فاعرف هذا وكن منه على ثبت .

الخطوة الثانية : رأى المعتزلة أن الله تعالى وصف نفسه بالكلام ، وأنه كلم موسى عليه الصلاة والسلام ، فلم يحدوا مفعلاً من أن يثبتوا لله تعالى صفة الكلام ، لكنهم لحصرهم الكلام في دى الحرف والصوت رأوا أن هذه الصفة غير قائمة بذاته تعالى ؛ لأنها حادثة البتة ، ولا يجوز أن تكون ذات الله تعالى محلاً للحوادث ، فقالوا : إن الكلام صفة يخلقها الله تعالى في شيء من الحوادث ، فمعنى (كلم الله موسى تكليماً) عندهم : خلق في جبل أو شجرة أو غيرها قدرة على

• • • • •

الكلام ، فكلام هذا الجبل أو هذه الشجرة أو غيرها موسى عليه الصلاة والسلام ، وأسند سبحانه الكلام إلى نفسه لأنه هو خالق هذه القدرة في التكلم ، وهذا كلام لا يقضى العجب منه ، وسببه الحامل عليه أمران ؛ أحدهما : قصرهم الكلام على دى الحروف والأصوات ، وثانيهما استبعادهم أن يفهم موسى عليه الصلاة والسلام كلاما غير ما تعارف ، وليت شمرى كيف يصح أن يوصف واحد بوصف والمعنى الذى يدل عليه هذا الوصف قائم بغير الموصوف ؟ وهل هذا إلا نظير أن نصف محمدا بالعلم مثلا فنقول « محمد عالم » فى حين أنه أى جاهل لأن حاربه أو أخاه أو غيرهما عالم ؟ وإذا صح ذلك فهل يبقى للكلام معنى يحمل عليه ؟ ثم ما ينكرون من أن يمجس الله تعالى موسى عليه الصلاة والسلام قدرة خاصة على فهم كلامه سبحانه ؟ المعجز توهّموه فى الله تعالى وهو مانع القوى والقدرة ؟ أم لأن الجبل أو الشجرة فى نظرهم أقرب إلى أن يحملا موضعا للاعجار من موسى عليه الصلاة والسلام ؟ لا بل هو لقصور فى تصوراتهم سببه قياسهم القائب على الشاهد !

الخطوة الثالثة : انفتحت كلمة هذه الأمة من لحن رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن القرآن كلام الله تعالى ، وورد ذلك فى القرآن نفسه وفى الحديث وفى كلام الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ، والقرآن اسم لهذه الألفاظ العربية التى تلوها بألسنتنا ونكتبها بأيدينا ، وهذه الألفاظ وهذه الكتابة حادثة ؛ فقال المعتزلة : إذا كانت هذه الألفاظ وهذه الكتابة كلام الله كان كلام الله تعالى حادثا ، وهو مانع عنه ، وإذا قلتم ليست هذه الألفاظ وهذه الكتابة كلام الله كنتم قد خالفتم نصوص القرآن ونصوص الأحاديث ، فإننا وحدنا الله تعالى يسمى ما نقرؤه بألسنتنا وبسمعه بعضنا من بعض كلام الله ، انظر إلى قوله سبحانه : (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله) ووحدنا الصحابة بسمون ما نكتبه بأيدينا كلام الله ، انظر إلى قول عائشة رضى الله تعالى عنها « ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى » وقال أهل السنة والجماعة بناء على أصلهم الأول : كلام الله تعالى يطلق على الكلام المعنى القديم الذى هو صفة قديمة قائمة بذاته تعالى ، ويطلق أيضا على الكلام اللفظى لاجتماعه أنه قائم به ، بل بمعنى أنه خلقه على نطقه ، وليس لأحد فى أصل تركيبه كسب ، وإطلاقه على هذين المعنيين من قبيل المشترك اللفظى ، أو من قبيل المشترك المعنوى ، أو من قبيل الحقيقة والمجاز ؛ فهو حقيقة فى النفس مجاز فى اللفظ من باب إطلاق اللفظ على الدال والقرآن الكريم الذى تلوّه بألسنتنا ونكتبه بأيدينا وبسمعه بعضنا من بعض هو كلام الله

تعالى اللطفي على المعنى الذي ذكرناه ، وهو المعنى الذي يسمعه المستجيب بالرسول صلى الله عليه وسلم ، وكل من أسكر أن ما بين دفتي المصحف كلام الله فهو كافر ، نعم لو قال قائل إن ما بين دفتي المصحف ليس كلام الله ، وهو يريد أن ما بين دفتي المصحف ليس هو الصفة القائمة بذاته تعالى ، لم يكفر بذلك ، وقد نهى العلماء عن أن يقال « القرآن حادث » مع اعترافهم بكون الألفاظ المتلوة والكتابة حادثة ، والسري في هذا السري أن لفظ القرآن يطبق محازا على الصفة القائمة بذات الله تعالى ؛ لحقوا أن ينوهم متوهم أن المقصود بقول القائل « القرآن حادث » أن الصفة القائمة بذاته حادثة ، فلدفع هذا التوهم نهوا عن أن تطلق هذه العبارة إلا في مقام التعليم مع بيان ما يراد بها ، وهذا يعسر لنا إصرار شيخ الأمة الإمام أحمد بن حنبل على أن يقول « القرآن قديم » ورضاه بالصرب والتعديب والسجن في سبيل هذا الإصرار وامتناعه أن يقول « القرآن حادث » لأنه خاف أن يهيم العامة هذا المعنى الذي توهمه هذه العبارة ، ويكون هو قدوتهم في هذا وحدثهم عن الله تعالى رحمه الله تعالى ورضي عنه وأثابه عن تمسكه وتورعه بحسن ما يحزى به المخلصين .

وأما الكلام على دليل وحبوب انصاف الله تعالى بالكلام فتقول لك : اعلم أولا أن للعتد في إثبات هذه الصفة لله تعالى هو الدليل السمعي كما سينبه عليه المؤلف بقوله « هذا أنا السمع » : إما وحده ، وإما هو مع الدليل العقلي على أن يكون الدليل العقلي مؤيدا ومؤكدا للدليل القلي ، بخلاف غير الكلام والسمع والبصر من الصفات ؛ فإن العتد في الاستدلال عليها هو الدليل العقلي : إما وحده ، وإما هو مع الدليل القلي على أن يكون الدليل القلي مؤيدا ومؤكدا للدليل العقلي ، ثم اعلم أن الدليل القلي على ثبوت صفة الكلام لله تعالى آيات من الكتاب ، وأحاديث رويت بالطرق الصحيحة عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، أما الآيات فمنها قوله تعالى : (وكلم الله موسى تكليما) وقوله جلّت كلمته : (وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا : أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ، ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ؟ قال : إني أعلم ما لا تعلمون) وأما الأحاديث فمنها حديث المراج وفيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم « خاطب ربه ، وأنه فرض عليه خمسين صلاة ، وأنه ما زال يراجع ربه حتى قال له : هن خمس وهن خمسون » وما زالت الرسل عليهم الصلاة والسلام يحدثون عن ربهم أنه أوحى إليهم بشرع يلقتونه الناس إما بخطابه سبحانه وتعالى ليأمر ، وإما بخطابه سبحانه ملك الوحي وهو يلهمهم عن ربهم ؛ فكان ذلك آية ثبوت هذه الصفة لله تعالى في جميع الليل الهاوية على لسان جميع الرسل .

والمعتمد في الاستدلال على ثبوت صفة الكلام الدليل السمعى، وإجماع الأمة، وترآر النقل عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أنه تعالى متكلم .
وشاع فيما بين أهل اللسان إطلاق اسم الكلام والقول على المعنى القائم بالنفس، والأصل في الإطلاق الحقيقة .

وإذ ثبت أن البارئ تعالى متكلم، وأنه لا معنى لتكلم إلا من قامت به صفة الكلام، وأن الكلام نفسى وحسى، وأنه يمتنع قيام الكلام الحسى بذاته سبحانه، تعين النفسى، ولا يكون إلا قديماً .

وأما الكلام على تعلق الكلام بقول : اتفق العلماء على أن صفة الكلام تتعلق بكل ما يتماق به العلم من الواجب والجائز والمستحيل تعلقاً تنجزياً قديماً بالنسبة لغير الأمر والنهى، واختلوا فى تماق هذه الصفة بالأمر والنهى، والخلاف فى هذا منى على خلاف آخر حاصله هل الأمر والنهى يقتضيان مأموراً ومنهياً يتوجهان إليه أولاً يقتضيان ذلك ؟ فذهب قوم إلى أنهما لا يقتضيان مأموراً ومنهياً، وهذا الفريق يرى أن تعلق الكلام بهما تنجزى قديم كتعلقه بغيرهما، وذهب فريق آخر إلى أن الأمر والنهى يقتضيان وجود مأمور ومنه يتوجهان إليه، وهذا الفريق ذهب إلى أن للكلام بالنظر إلى الأمر والنهى تعلقاً صلوحيًا قديماً قبل وجود للأمر والنهى، وتعلقاً تنجزياً حادثاً بعد وجود للأمر والنهى؛ ومن هنا تعلم أن من العلماء من ذهب إلى أن للكلام تعلقاً واحداً هو التنجزى القديم، ومنهم من ذهب إلى أن للكلام ثلاث تعلقات : أحدها تنجزى قديم، وثانيها صلوحي قديم، وثالثها تنجزى حادث، وتعلم أن هذا الخلاف مترتب على خلاف آخر فى اشتراط وجود الأمور والنهى وعدم وجودها .

وقد علمت أيضاً أن الكلام مساو للعلم فى التعلق؛ لأن من علم أمراً صح أن يتكلم به والمولى سبحانه عالم فى الأزل بما كان وما يكون وما لا يكون؛ فصح أن يكلم بهما، ومع تساوى العلم والكلام فى ما يتعلقان به فهما مختلفان فى التعلق؛ لأن العلم يتعلق بما يتعلق به تعلق انكشاف، والكلام يتعلق به تعلق دلالة، فكلامه تعالى يدل على الواجب وعلى المستحيل وعلى الجائز .

وسادستها (السمع) فهو مثل ما ذكر في وجوب اتصافه تعالى به وهو صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالمسموعات ، أو بالموجودات فتدرك إدراكاً تاماً ، لا على طريق التخيل والتوهم ، ولا على طريق تأثر حاسة ووصول هواء^(١) .

(١) الكلام في صفة السمع يتعلق بها من ثلاث جهات : الجهة الأولى ببيان معنى السمع ، والجهة الثانية ببيان الدليل على وجوب اتصاف الله تعالى بالسمع ، والجهة الثالثة ببيان ما يتعلق به صفة السمع .

أما الكلام على الجهة الأولى فنقول : اعلم أولاً أن السمع الحادث الذي يوصف به الإنسان وغيره قوة مودعة في العصب الماروش في مقعر صماخ الأذن يدرك بها الحيوان الأصوات على وجه العادة ، ولا مانع من أن يدرك بها غير الأصوات إذا وهب الله ذلك كما سمع موسى عليه الصلاة والسلام كلام الله وهو — كما علمنا — ليس بذي صوت ولا حرف ثم اعلم أن هذا المعنى مستحيل على الله تعالى ، وقد فسره المحققون سمع الله تعالى بأنه « صفة أزلية قائمة بذاته تعالى » وذكرنا أن هذه الصفة زائدة على صفة العلم ، خلافاً لما ذهبوا من المعتزلة الذين قالوا : إن السمع والبصر يرجعان إلى العلم بالمسموعات والبصرات ، وسيأتي بيان ذلك عند قول المصنف « وغير علم هذه » ومعناه أن صفة الكلام وصفة السمع وصفة البصر غير صفة العلم ، وآية أن هذه الصفات غير صفة العلم أنها رائدة على العلم في الشاهد وهو الإنسان ، والأصل المقابلة فيما ورد في حق الله تعالى ليكون لكل لهظ معناه ، والتأويل من غير دليل ومن غير حاجة إلى التأويل تلاعب يجب ألا يصار إليه ، نعم الواجب أن تعتقد أن علم الله تعالى يستحيل عليه الخفاء بوجه من الوجوه ، وأن الأمر ليس على ما يعمد لنا من أن البصر بعيد بالمشاهدة وضوحاً فوق العلم ، بل جميع صفاته تامة كاملة يستحيل عليها ما كان من سمات الحوادث من الخفاء والزيادة والقص إلى غير ذلك ، وإن اتحد التعلق وكانت الجهة متحدة بالنوع كالانكشاف في السمع والبصر والعلم ، لكن لا بد من تعابير ، خصوصاً مع السكال للطلق ، وكبه ذلك وحقيقته يعرض علمه إلى الله تعالى ، ومن العلماء من عرف صفة السمع بقوله « صفة ينكشف بها الشيء ويتضح كالعلم » وسنشرح هذا التعريف في الكلام على صفة البصر .

10

11

وأما الكلام على دليل وجوب انصاف الله تعالى صفة السمع فقد نهناك في إثبات صفة الكلام له سبحانه إلى أن المعتبر عند محقق المتكلمين في إثبات هذه الصفات (السمع ، والبصر ، والكلام) هو الدليل العقلي ، وأن دليل العقل مقو ومؤكد للدليل العقلي ، ودليل ثبوت صفة السمع من النقل الكتاب والسنة وإجماع من يعتد بإجماعهم من علماء هذه الأمة : أنه الكتاب وآيات كثيرة منها قوله تعالى : (قد سمع الله قول التي تجادل في زوجها وتشتكي إلى الله ، والله يسمع تحاوركما ، إن الله سميع عليم) ومنها قوله تعالى : (ليس كمثل شيء وهو السميع البصير) وقوله : (فادعها نآياتنا إنا معكم مستمعون) وقوله : (أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم وننحوهم) وقوله : (إني مسكاً أسمعي وأرى) وقوله : (لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ومحن أغنياء ، فسكتب ما قالوا وقتلهم الأنبياء بغير حق ، ونقول ذوقوا عذاب الحريق) ، وأما السنة فأحاديث منها قوله صلى الله عليه وسلم - وقد رفع أصابعه أصواتهم بالدعاء - « يا أيها الناس ، ارحموا على أنفسكم ، فإنكم لا تدعون أصم ولا غائباً ، إنه معكم سميع قريب » وقد علمنا أن العاطف الشرع يجب أن تصرف إلى معانيها التي تسبق منها إلى الأفهام ، فلم يجب صرفها عنها لدليل ، كما علمنا أنه لا استحالة في كونه سبحانه سميعاً بصيراً على المعنى الذي يليق بقدرة العلية ، لا على المعنى الذي يجده في أمسنا ، فلا معنى للتحكم بإنكار ما فيه من القرآن أهل الإجماع من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن تبعهم بإحسان .

وأما الدليل العقلي على أن الله تعالى متصف بالسمع فنقريره أن نقول : إن السمع كمال ، والسميع أكمل ممن لا يسمع ، فلم يتصف الله سبحانه وتعالى بالسمع ثم النقص في حقه . والنقص عليه تعالى محال ؛ فاستحال ما أدى إليه وهو عدم انصافه بالسمع ؛ فثبت تقيضه وهو أنه تعالى متصف بالسمع ، وقد أراد إبراهيم الخليل صلوات الله وسلامه عليه تقرير هذا الدليل لأبيه فيما حكاه الله تعالى عنه بقوله : (يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يقى عنك من الله شيئاً) وبرهان أنه أراد ذلك أنا نعلم أنه لو كان لا يعتقد أن عدم السمع نقص لحف أن يقبلوا عليه الدليل في معصوده فيقولوا له : وأنت أيضاً تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ، تعالى الله عما يقول المبطلون علواً كبيراً . -

وأما الكلام على تعلق صفة السمع فنقول : اعلم أن عبارة العلماء تختلف في بيان ما يتعلق به صفة السمع ؛ فمنهم من يقول : إنها تتعلق بجميع الموجودات ، سواء في ذلك القديم منها كذاته تعالى وصفاته والحادث ، وسواء في ذلك الأصوات وغيرها ، وهذه عبارة السنوسي

(ثم البصر) ساجتها ، فهو مثل ما ذكر في وجوب الاتصاف به .
وهو : صفة أزلية تتعلق بالمُبصرات ، أو بالموجودات ، فتدرك إدراكا
تأما ، لا على طريق التخيل والتوهم ، ولا على طريق تأثير حاسة ووصول شعاع^(١)

في عقيدته ، وهو الذي درج عليه المصنف ، حيث يقول فيما يأتي « وكل موجود أنظر للسمع »
ومنهم من يقول : إن صفة السمع تتعلق بالمسموعات ، وهذه عبارة السعد رحمه الله تعالى ،
وهذه العبارة الأخيرة تحتمل وجهين ، أما أحدهما فأن يكون مراده بالمسموعات التي تتعلق
بها صفة السمع المسموعات في حقا ، وهي الأصوات ، فيكون مخالفها لأصحاب العبارة الأولى
ويكون متعلق صفة السمع عنده أحص من متعلقها عندهم ، وأما ثانيهما فأن يكون مراده
بالمسموعات التي تتعلق بها صفة السمع المسموعات في حقه تعالى ، وهي الموجودات عامة
أصواتا كانت أو غير أصوات ، فيكون موافقا لأصحاب العبارة الأولى ، ويكون متعلق
صفة السمع عند المريقين واحدا ؛ فأنه سبحانه وتعالى يسمع كلا من الأصوات والدوات ،
يعنى أن كلا منها منكشف له بسمعه .

ويجب اعتقاد أن الانكشاف بالسمع غير الانكشاف بالبصر ، وأن كلا منهما غير
الانكشاف بالعلم ، ولكل واحد منهما حقيقة نفوض علمها لله تعالى ، وليس الأمر على ما نهجه
من أن البصر يفيد بالمشاهدة وضوحا فوق العلم ، بل جميع صفاته تامة كاملة يستحيل عليه
الخفاء والزيادة والنقص إلى غير ذلك مما قدما الإشارة إليه . وسبأني لنا — عند الكلام
على تعلق صفة البصر — ذكر أنواع تعلق كل منهما بالموجودات .

(١) الكلام في صفة البصر يتعلق بها من ثلاث جهات : الجهة الأولى في معنى البصر ،
والجهة الثانية في بيان الدليل على ثبوت صفة البصر لله تعالى ، والجهة الثالثة في بيان ما يتعلق
به صفة البصر وأنواع تعلق البصر والسمع .

أما الكلام على الجهة الأولى فنقول : اعلم أولا أن البصر الحادث الذي يوصف به
الإنسان وغيره من أنواع الحيوان هو « قوة مخلوقة في العصبين المجهولتين للتلاقيتين
تلاقي دالين ظهر إحداها في ظهر الأخرى تدرك الأضواء والألوان والأشكال وغير ذلك »
وأن هذا للغي محال على الله تعالى ؛ لأنه يستدعى التركيب أو قيام الحادث به أو نحو ذلك
مما هو مستحيل في حقه جل شأنه ، وقد عرف محققو المتكلمين صفة البصر بالدسبة لله تعالى

.

بأنها «صفة أثرية قائمة بذاته تعالى» ومن العلماء من قال «البصر صفة ينكشف بها الشيء كالعلم» وقوله «صفة» كالجلس في التعريف شمل جميع الصفات، وقوله «ينكشف بها» كالمصل الأول أخرج جميع الصفات ماعدا صفتي السمع والعلم؛ فإن كل واحدة منهما صفة ينكشف بها، وقوله «الشيء» ومعناه الوجود كالمصل الثاني خرج به صفة العلم فإنه ينكشف به الوجود والمعدوم، وقوله «كالعلم» تشبه أريد به أن الانكشاف بالبصر اضاح تام كاضاح العلم، وأنت خير أنه بعد هذا الشرح يبقى تعريف صفة البصر شاملا لتعريف صفة السمع، وعذر من ذكر هذا التعريف أنه يتعذر معرفة ما يخص كل واحدة من صفتي السمع والبصر من الانكشافات، ولما لم يحدد العقل مساعدا لإدراك ذلك لجأ إلى السمع بحث فيه، فلم يجد في السمع تعريضا لغير إثباتهما لله تعالى، على أن المقصود من التعريف تمييز هاتين الصفتين عن غيرهما من صفات المعاني كالقدرة والإرادة، وليس المقصود تمييز إحداهما عن الأخرى، ثم إن المتقدمين من علماء اللطيف لا يشترطون في التعريف أن يكون مساويا للمعرف؛ فيجوز عندهم التعريف بالأعم، ولما أدرك الشارح — رحمه الله — ما في التعريف من المقال عدل عنه إلى التعريف القدي ذكرناه أولا، على أن تعريفه عام أيضا، بل هو أعم من هذا التعريف حيث يشمل جميع صفات المعاني فإن اعترت قوله «تتعلق بالمبصرات أو بالموجودات» من أجزاء التعريف رجع إلى التعريف الآخر، فأعرف ذلك.

وأما بيان الدليل على وجوب اتصاف الله تعالى بصفة البصر فطريقه هو بعينه طريق إثبات صفتي الكلام والسمع؛ فالدليل السمي هو القرآن الكريم والأحاديث النبوية والإجماع؛ أما القرآن الكريم فأيات منها قوله تعالى: (وهو السميع البصير) وقوله جل شأنه: (إني معكم أسمع وأرى) وقوله سبحانه على لسان موسى عليه الصلاة والسلام: (كنسبحك كثيرا، ونذكرك كثيرا؛ إنك كنت بنا بصيرا) وقوله سبحانه: (الذي يراك حين تقوم، وتقلب في الساجدين) وقوله: (وقل أعمالوا فسيري الله عملكم ورسوله والمؤمنون) وقوله سبحانه: (ولتصنع على عيني) مع قوله حلت كلمته: (ليس كمثل شيء وهو السميع البصير) فيدل مجموع هذه الآيات على أنه تعالى سميع بخبر جارحة، وأما السنة فأحاديث كثيرة، منها ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال «إنكم لاتدعون أصم ولا غائبا وإنما تدعون سميعا بصيرا» وأما دليل العقل فنحو ما ذكرناه في إثبات صفة السمع من أن

.

عدم البصر نقص ؛ فلو لم ينصف الله سبحانه وتعالى بالبصر لكان ناقصا ، والنقص عليه محال
فما أدى إليه - وهو عدم اتصافه بالبصر - محال ، فثبت نقيضه وهو اتصافه جل شأنه بالبصر
وهو المطلوب ، وفي مخاطبة إبراهيم عليه الصلاة والسلام لأبيه بقوله : (يا أبت لم تعد
ما لا يسمع ولا يبصر ولا يعي عنك من الحق شيئا) ما يدل على هذا الدليل العقلي كما بيناه
في الاستدلال على ثبوت صفة السمع .

وأما الكلام على ما تتعلق به صفة البصر فنحو ما ذكرناه في الكلام على ما تتعلق به
صفة السمع ، وأن عبارة العلماء مختلفة ، فبعضهم يقول : تتعلق صفة البصر بالموجودات أعم
من أن تكون قديمة كذات الله تعالى وصفاته أو حادثة ، وأعم من أن تكون الحادثة
دوات أو غيرها ، وهذه عبارة السنوسي في عقيدته ، ومنهم قال : تتعلق صفة البصر بالمبصرات
وهذه العبارة تختمل معنيين : أحدهما أن يكون مراد صاحبها بالمبصرات في حقها ، وثانيهما
أن يكون مراده بالمبصرات في حقه سبحانه ، فإن حملناها على الثاني استوت العبارتان وعليه
يكون الله تعالى مبصرا جميع الموجودات حتى ذاته وصفاته التي منها بصره وسمعه ، وحتى
الأصوات ولو خفية جدا كدبيب النملة السوداء في الليل الخالك ، بمعنى أن ذلك مكشوف له
بصره انكشافا زائدا على الانكشاف الحاصل بالعلم ، والسمع ، بمعنى أن هذا الانكشاف
الحاصل بالبصر غير الانكشاف الحاصل بالعلم والسمع ، فالانكشاف في الثلاثة العلم والسمع
والبصر متعارف ، ولا يستغنى سبحانه بكونه عالما عن كونه سميعا ، ولا بهما أو أحدهما عن
كونه بصيرا ، كما نجد في نفسك من الفرق بين علمك وبصرك وسمعتك ؛ فإن المرق ضروري
بين علمك بالشيء حال غيبته عنك وبين تعلق بصرك أو سمعتك به ، ونحن نذكر هذا التخييل
للتقريب . والله المثل الأعلى ، سبحانه ليس كمثل شيء وهو السميع البصير .

ثم اعلم أن للسمع والبصر في تعلقهما بالموجودات ثلاث تعلقات ، فانكشاف الذات العلية
والصفات القائمة بهما تعلق تنجيزي قديم ، وانكشاف ذوات الكائنات وصفاتها الوجودية
بهما عند وجود هذه الذوات وهذه الصفات تنجيزي حادث ، وانكشاف ذوات الكائنات
وصفاتها بهما عند وجودها صلوحي قديم ، ولا يلزم على تأخر التعلق التنجيزي الحادث وجود
ضد هاتين الصفتين قبل وجود الحوادث ؛ لأنهما - كما علمت - لا يتعلقان إلا بالموجودات
قبل وجود الحوادث لا يتأني سمعها ولا بصرها ، فلا يثبت قبل وجودها عي ولا صمم ، وإلا
لزم عليه نسبة الجهل قبل وجود الحوادث ، فاعلم هذا ولا يلتبس عليك .

(بِذِي) أى بصفة الكلام والسمع والبصر (أَتَانَا) أى ورد (السمع) أى دليل هو المسموع، ومراده أنه ورد بإطلاق مشتقاتها عليه تعالى، والأصل في الإطلاق الحقيقة، قال الله تعالى: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» وهو السميع البصير مع إجماع أهل الملل والأديان وجميع العقلاء على أنه متكلم، وسميع، وبصير، وإطلاق المشتق وصفاً لشيء يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق له، مع استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى، ووجوب قيام صفة الشيء به، وقيام الدليل على مفارقة الكلام للعلم والإرادة (فَهَلْ لَهُ) تعالى صفة زائدة على الكلام والسمع والبصر يقال لها (إِدْرَاك) تتعلق بالمحسوسات والمشحومات والمذوقات من غير اتصال بمحالتها ولا مُمَاسَّة، ولا تكيف بكيفياتها^(١)؛ اختلاف في إثباتها وعدمه؛ فذهب القاضى وإمام الحرمين ومن وافقهما إلى إثباتها؛ لأن الإدراكات المتعلقة بهذه الأشياء زائدة على العلم بها، للفرقة الضرورية بينهما، وأيضاً كمالات، وكل حى قابل لها، فإذا لم يتصف بها اتصف بأضدادها، وهى تنقص لأن معها قوت كمال، والنقص فى حقه تعالى

(١) اعلم أولاً أن «الإدراك» فى حقا هو «تصور حقيقة الشيء الذى يتعلق به الإدراك عند من يدركه» وهذا معنى مستحيل على الله تعالى باتفاق؛ لأنه يقتضى العمل والتكلم والكسب، وهى تقتضى سبق ضده، وذلك مستحيل بالنظر له تعالى، ثم اعلم أنه قد وقع خلاف بين العلماء حاصله: هل يجوز إثبات صفة لله تعالى لم يرد نص من الشرع على ثبوتها فه بمجرد دليل العقل؟ فذهب قوم منهم إمام الحرمين والقاضى الباقلانى إلى جواز ذلك ما دامت الصفة التى يراد إثباتها له سبحانه تدل على الكمال المحض، وذهب قوم إلى أنه لا يجوز إثبات صفة لم يرد فى لسان الشارع وصفه تعالى بها؛ فإن جاء فى لسان الشارع وصف الله تعالى بصفة أثبتناها بالعقل تحقيقاً لما ورد الشرع به، وإن لم يرد أمكننا، وقد انبنى على

محال ، فوجب أن يتصف سبحانه بتلك الإدراكات زائدة على علمه تعالى ،
على ما يليق به من نفي الاتصال بالأجسام ونفي اللذات عنه تعالى والآلام (أو لا)
أى : أو ليس له تعالى صفة رائدة تسمى الإدراك كما ذهب إليه جمع : لما أن
بينها وبين الاتصال بمتعلقاتها تلازم عقليا : فلا يتصور انفكاكها عنه ،

هذا الخلاف اختلافهم في إثبات صفة « الإدراك » لله تعالى : فمن ذهب إلى أنه لا يجوز أن
ثبت بمحض العقل صفة ولو كانت دالة على كمال محض قول : ليس لله تعالى صفة تسمى الإدراك ،
ومن ذهب إلى أنه يجوز أن ثبت له تعالى كل صفة تدل على الكمال المحض فإن الله
تعالى منصف ، الإدراك ، كما أنه منصف بالعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام ، ثم اعلم أن
الذين ذهبوا إلى أن لله تعالى صفة تسمى الإدراك جعلوها صفة من سمات تعالى ، وعرفوها
بأنها « صفة أولية قائمة بذاته تعالى » ، واستدلوا عليها بمثل الدليل العقلي الذي ذكرناه في
الاستدلال على صفتي السمع والبصر ، ثم احتجوا في متعلقها : فمنهم من قال : تتعاق هذه
الصفة بالمفوسات والمشعومات والمدقوقات من غير اتصال بمحل ولا محاسة ولا تكيف بكمياتها
وهؤلاء ذهبوا إلى أن الإدراك صفة واحدة ، ومنهم من قال : للمفوسات إدراك ، وللمشعومات
إدراك آخر ، والمدقوقات إدراك ثالث ، وهكذا ، وكلام الشارح في أوله وعند تقرير المذهب
يميل إلى أن الإدراك واحد ، ولكنه في حال بيان الدليل يميل إلى أن الإدراك متعدد .

فإن قلت : فكيف ذهب هؤلاء إلى تعدد صفة « الإدراك » مع أن الصفات القديمة
لا تتعدد بتعدد متعلقها ، وقد بينا في وحدانية الصفات أن الله تعالى ليس له صفات من
جنس واحد ؟

فالجواب أن المتنوع هو تعدد الصفة مع اتحاد المتعلق ونوع المتعلق وكيفية المتعلق ، ألا ترى أنه
لما اختلف المتعلق كما في العلم والسمع لم يضر ، ولما اختلفت كيفية المتعلق كما في السمع والبصر
لم يضر ؟ فهما من هذا القبيل ، ولا شك أن كمية العلم غير كمية السمع ، وكلاهما غير
كيفية الذوق ، ونمرة كل منهما غير نمرة الآخر ، هذا كله مع أنه يجب اعتقاد أن الله تعالى
منزه عن سمات الحوادث ، وأن هذا الكلام بقوله العلماء تقريرا للأذهان ، والله المثل الأعلى
لا تحيط العقول به ولا تدركه .

والاتصال مستحيل عليه تعالى ، واستحالة اللازم تُوجب استحالة الملزوم ،
ولأن إحاطة العلم بمتعلقاتها كافية عن إثباتها حيث لم يرد بها شئ ولا دل عليها فعله
تعالى ، ودعوى أنه تعالى لو لم يتصف بها اتصف بأضدادها فاسدة ؛ لمنافاة
العلم لتلك الأضداد ، وقد وجب اتصافه تعالى به ، في جواب ذلك (خلف) أى :
اختلاف مبنى على الاختلاف في دليل إثبات الصفات الثلاث السابقة ، فمن أثبتها
بالدليل العقلي أثبتته ، ومن أثبتها بالدليل السمعي نقاه (وعند قوم صح فيه الوقف)
فاعل صح ، وعند : متعلق بصح ، وضمير « فيه » يعود على الإدراك ، وتقدير
المتن : وصح الوقف - أى التوقف - عن ترجيح إثبات الإدراك وتفيه وعدم
الجزم بأحدهما عند قوم من المتكلمين ؛ لتعارض الأدلة ؛ فلا يجزم بثبوت
الإدراك له تعالى زيادة على العلم كأهل القول الأول ؛ لأن المعتمد في إثبات
الصفات التي لا يتوقف عليها الفعل إنما هو الدليل السمعي ، ولم يرد بإثبات
صفة الإدراك له تعالى شئ ، ولا يجزم بنفسها كأهل القول الثاني ؛ لأنه إنما
يتمشى على قول بعض الظاهرية أنه تعالى لا صفة له وراء الصفات السبع
المذكورة ، وهذا القول أسلم وأصح من الأولين

والإدراك : تمثل حقيقة المدرك عند المدرك يشاهد ما به يدرك

ثم شرع فيما هو كالنتيجة لما قبله - وهو الصفات المعنوية ، رابع الأقسام
وهى سبع ، وقيل لها المعنوية نسبة للسبع المعاني التي هى فرع منها - فقال :
وحيث وجبت له الحياة فهو (حى) كما علم من الدين ضرورة ، وثبت بالكتاب
والسنة ، بحيث لا يمكن إنكاره ولا تأويله ، أنه تعالى حى وسميع وبصير ،

وانعقد الإجماع عليه ، وما ثبت من كونه تعالى عالماً قادراً ، إذ العالم القادر لا يكون إلا حيا ضرورية ، وحقيقة الحى هو : الذى تكون حياته لذاته ، وليس ذلك لأحد من الخلق ، وحيث وجب له العلم فهو (عليم) أى عالم ، وهو : الذى علمه شامل لكل ما من شأنه أن يُعلم ، وحيث وجبت له القدرة فهو (قادر) والقادر : هو الذى إن شاء فعل وإن شاء ترك ؛ فهو المتمكن من الفعل والترك ، يصذر عنه كل منهما بحسب الدواعى المختلفة ، وحيث وجبت له الإرادة فهو (مُريد) وهو : الذى تتوجه إرادته على المعدوم فتوجد ، وحيث وجب له السمع فهو (سميع) أى : سميع ، لكنه حذف الياء منها للضرورة وحيث وجب له البصر فهو (بصير) لأن كل حى يصح أن يكون سمياً وبصيراً ، وكل ما يصح للواجب من الكمالات يجب أن يثبت له بالفعل ، لبراهته عن أن يكون له ذلك بالقوة والإمكان ، والجميع صفات كمالٍ قطعاً ، والخلو عن صفة الكمال فى حق مَنْ يصح اتصافه بها نقصٌ ، وهو محال عليه تعالى ، ومن خصائصه سبحانه أنه لا يشغله ما يبصره عما يسمعه ، ولا ما يسمعه عما يبصره ، بل يحيط علماً بالمسموعات والمبصرات من غير سببية إدراك ياحدى الصفتين على الأخرى ، فلا يشغله شأن عن شأن .

وأشار بقوله (ما يشايرُ) إلى اختيار مذهب الجمهور من اتحاد المشيئة والإرادة ، وأنه يُطلق إحداها على الأخرى ، والمعنى أن كل ما يشاؤه الله فهو من حيث إنه مشاء له مُراد له ، وكل ما يريدُه فهو من حيث إنه مراد له

مشاءه ، خلافا لمن فرّق بينهما .

وسابع الصفات المعنوية : أنه تعالى (متكلم) لا خلاف لأرباب المذاهب والملل في ذلك ، وإنما اختلفوا في معنى كلامه ، وفي قدمه وحدوثه وقد علمت معناه ، وأما قدمه فيأتي بيانه في قوله « ونزه القرآن أي كلامه عن الحدوث » .

ولما أثبت أهل الحق الصفات الحقيقية وردت عليهم شبهة من جانب من نقاها تقريرها : إن الصفات الوجودية إما أن تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته وخلوه تعالى في الأزل عن العلم والقدرة والحياة وغيرها من الكمالات ، وإما أن تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء ، وهو كفر بإجماع المسلمين ، وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين فكيف بالأكثر فأجاب عنها بقوله : (ثم صفات الذات) أي ثم بعد تقرير الواجب لذاته تعالى ، وتقرر قيام صفاته الثبوتية بذاته أخبرك بأنه يدفع عنك إشكال تعدد القدماء بأن تقول : إن الصفات القائمة بذات الواجب المتقرر زيادتها عليه خارجا (ليست بغير الذات الواجب الوجود له تعالى (أو) أي وليست (بعين الذات ^(١)) كالواحد من

(١) قد عرفت مما مضى أن صفات الله تعالى على أربعة أنواع : الأول صفة نفسية وهي الوجود ، والثاني : صفات سلبية ، وهي خمس : القدم ، والبقاء ، ومخالفته تعالى للحوادث ، وقيامه تعالى بنفسه ، والوحدانية ، والثالث : صفات معان ، وهي سبع : القدرة ، والإرادة ، والعلم ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والرابع : صفات مضموية ، وهي سبع : كونه قادراً ، ومريداً ، وعالماً ، وحياً ، وسميعاً ، وبصيراً ، ومتكلماً ، وهذا ما رجحناه تبعاً للمؤلف والشارح ، وإن كان في بعض ذلك خلاف ، أما الصفة الالهية عند من قال بها وهو الأشعري

فهي عين الموصوف ؛ فالوجود عين الموحود عنه ، وهي عند غيره غير الذات ؛ فالوجود
عندهم غير الوجود ، وأما الصفات السلبية الخمس فهي غير ذات ، بمعنى أنها ليست قائمة
بالذات ، وذلك من قبل أنها أمور عدمية ، وهذا واضح جدا ، وأما صفات الأفعال مثل
الإحياء والإماتة والرزق وأشبهها فهي غير الذات أيضا ، بمعنى أنها مسككة بها ، من قبل
أبو عبد التحقيق تعلقات القدرة التجيزية الحادثة ، ونفى صفة المعاني السبع - وهي التي
عبر لمصنف عنها ها هنا صفات الذات - وهي التي نارت بها بحجة أهل الكلام ، واختلفوا
فيها اختلافا طويلا : أهى عين الذات ، أم هي غير الذات ، أم هي لأعين الذات ولا غيرها ،
وقبل أن نخوض في هذا البحث نقرر لك أن ما لا خلاف فيه أن حقيقة الذات غير حقيقة
الصفة ، وإلا يكن الأمر كذلك لزم اتحاد الصفة والموصوف ، وهو أمر لا يقبل ، كما نقرر
لك أن الشيء إما أن يكون نفس الشيء بمعنى أنه لا خلاف بينهما لا في المفهوم ولا في غيره
كما يقال البر هو الصبح ، وإما أن يكون غيره ، وهذا إما أن يكون بينهما لازم بحيث لا يمتنع
أحدهما عن الآخر ، وإما ألا يكون بينهما لازم بحيث يمكن أن يتعارفا ، فالأقسام ثلاثة :
الشيء نفس الشيء ، والشيء غير الشيء في الحقيقة لكهما لا يتعارفان ، والشيء غير الشيء في
الحقيقة وهما يتعارفان ، ومن الناس من جعل الصفة ثابتة فقال : الشيء إما أن يكون
هو الشيء ، وإما أن يكون غيره ؛ إذا علمت هذا فاعلم أن المنزلة - كما لقدوتهم الفلاسفة -
ذهبوا إلى أن الله تعالى قادر بذاته وعالم بذاته ومريد بذاته وهكذا ، وجبارة أخرى ذهبوا إلى
أنه ليست هناك صفة تسمى العلم ، ولا صفة تسمى القدرة ، ولا صفة تسمى الإرادة ، قالوا :
لا سبيل إلى إثبات صفة أي صفة قد تعالى ؛ لأن الصفة غير الموصوف أثبتة ولو أثبتنا له سبحانه
وتعالى صفات غير ذاته لم يكن بد من أحد أمرين : إما أن تكون هذه الصفات حادثة ، وإما
أن تكون قديمة ؛ فإن كانت حادثة - والعرض أنها قائمة بذاته تعالى - لزم قيام الحادث
بالقديم ، وهو محال ؛ وإن كانت قديمة - والعرض أنها غير ذاته - لزم أن تكون قدماء متعددة
بتعدد الصفات زيادة على الذات ؛ والقول بتعدد القدماء هو الكفر بعينه ، وقد نص الله تعالى على
كفر من قال : إن الله ذات ثلاثة ؛ فكيف يكون حال من أثبت هذا العدد العديد من القدماء
وذهب الكرامية إلى إثبات الصفات ، ولكنهم زعموا أنها حادثة ، فروا من القول بتعدد
القدماء ، ولكنهم التزموا قيام الحادث بالقديم ، وعونا طل ؛ لما ثبت من قيامه بنفسه ومخالفته
للحوادث ، ومن استحالة قيام الحادث بالقديم ، وثم أبو الحسن فطر إلى المسألة من جميع

العشرة : لأننا لو قلنا « هو » لأدى إلى أن يكوننا إلهين . ولو قلنا « غيره » لكانت مُحدثة ، فيكون محلا للحوادث ، وهو محال .

وتلخيص ما أشار إليه من الجواب أن المحذور إنما هو تعدد القدماء المتغايرة ، ونحن نمنع تغاير الذات مع الصفات والصفات بعضها مع بعض ، فينتهي التعدد ؛ لأنه لا يكون إلا مع التغاير ، فلا يلزم التعدد ، ولا التكرار ، بل عدم الغير ، ولا تكثر القدماء ؛ فقيام أن مذهب أهل السنة أن صفات الذات زائدة عليها قائمة بها لازمة لها لزوما لا يقبل الانفكاك ؛ فهي دائمة الوجود ، مستحيلة العدم ؛ فهو حي بحياة ، عالم بعالم ، قادر بقدره ، وهكذا ،

وجوهها ؛ فأثبت صفات الله تعالى للدليل العقلي والسمعي الدال على ثبوتها ، وأثبت أنها قديمة لاستحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى . ثم قال : إنه لا يلزم على ما نقول تعدد القدماء كما زعم المعتزلة ؛ لأن هذا إنما يلزم لو قلنا : إن كل صفة من هذه الصفات غير الذات من كل وجه ، وبعبارة أخرى إنما يلزم ما القوم بتعدد القدماء لو كانت كل صفة قائمة بنفسها ، ونحن لا نقول : إن كل صفة من هذه الصفات غير الذات من وجه ، ولا نقول : إن كل صفة منها قائمة بنفسها ، وإن كنا نقول : إن كل صفة غير سائر الصفات ، وإنما نقول : إن كل صفة من هذه الصفات التي ثبتها الله تعالى غير الذات من حيث المفهوم ، وهذا مما لا جدال فيه ، ولكن كل صفة من هذه الصفات لازمة للذات ؛ فلا تنفك الصفة عنها ، كما لا تنفك الذات عن الصفة ، فالصفة على هذا ليست عين الذات من كل وجه ، وليست غير الذات من كل وجه ، وهذا معنى قول الصوفي رحمه الله « ليست بعين أو بغير الذات » جعلها الأشعري رحمه الله ليست غير الذات ؛ لئلا يلزم قيام الحادث بالتقديم أو القول بتعدد القدماء . وليست عين الذات فرارا مما ذهب إليه الفلاسفة والمعتزلة من نفي الصفات ، وقال الشمس السمرقندي : « وهذا خلاف لفظي ؛ لأن القول بأنها ليست بغير الذات محمول على غير الذي ينفك عن الذات وإن كانت غيرا في المفهوم ، والقول بأنها غير محمول على الغير في المفهوم وإن كانت تنفك عن الذات » اهـ كلامه ، وفي هذا القدر كفايه .

وما تبقى المعزلة الصفات إلا هروبا من تعدد القدماء ، ونحن نقول : القديم لذاته واحد ، وهو الذات المقدس ، وهذه صفات وجبت للذات ، لا بالذات ، والتعدد لا يكون في القديم لذاته ، وبإضافة الصفات إلى الذات خرجت السلبية كليس بمركب ، والإضافية كقبل العالم ، والفعلية كالإحياء والإماتة عند الأشاعرة ؛ فإنها غير ، و"نفسية" أيضا كالوجود فإنها عين .

والفرق بين صفات الذات القديمة عند الأشاعرة وصفة الفعل الحادثة عندهم أن صفات الذات : ما قام بها ، أو اشتق من معنى قائم بها ، كالعلم وعلم ، وصفة الفعل : ما اشتق من معنى خارج عنها ، كخلاق ورازق ؛ فإنهما من الخلق والرزق .

وأعلم أن الصفات الثبوتية تسمى^(١) : متعلق ، وغير متعلق ، وضابط الأول

(١) في كلام الشارح رحمه الله هنا بيان معنى التعلق ، وبما قدمناه لك مع كل صفة من الباحث متعلق به كل صفة من الصفات التي تتعلق ، وأنواع تعلقها ، وبقي مما يصح أن نذكره هنا أمران أحدهما أن الذي اعتمده محققو التكلميين - وتبعهم الناظم والشارح ، وجرينا عليه في الباحث السابقة - أن الصفات التي لها تعلق هي صفات المعاني وحدها ، ومن للتكلميين من ذهب إلى أن الصفات التي تتعلق هي الصفات المعنوية وحدها ، ولم يذهب أحد إلى أن التعلق صفات المعاني والصفات المعنوية جميعا ، وذلك من قبل أن القول بذلك يستلزم احتياج مؤثرين على أثر واحد في القدرة والسكون قادراً وفي الإرادة والسكون مريداً ، كما يلزم عليه تحصيل الحاصل في العلم والسكون عالماً ؛ والأمر الثاني : أن صفات المعاني من حيث التعلق وعدمه ومن حيث عموم التعلق أو خصوصه تنقسم إلى أربعة أقسام : القسم الأول ما لا يتعلق بشيء أصلاً ، وهو صفة الحياة ، وقد سبق لنا بيان السر في ذلك ، والقسم الثاني ما يتعلق بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات ، وهما صفتان : العلم ، والكلام ، لكن تعلق العلم بما ذكر تعلق انكشاف ، وتعلق الكلام بما ذكر تعلق دلالة ، وقد بينا مع كل صفة منهما ذلك ، والقسم الثالث : ما يتعلق بالممكنات دون الواجبات والمستحيلات ،

ما يقتضى أمراً زائداً على القيام بمحلها ، كالقدرة ؛ فإنها تقتضى مقدوراً يتأتى بها إيجاد وإعدامه ، والإرادة ؛ فإنها تقتضى مراداً يُخصّص بها ، والعلم ؛ فإنه يقتضى معلوماً ينكشف به ، والكلام ؛ فإنه يقتضى لذاته معنى يدل عليه ، والسمع ؛ فإنه يقتضى لذاته مسموعاً يُسمع به ، والبصر ؛ فإنه يقتضى لذاته مبصراً يُبصر به ، وضابط ما لا يتعلق : ما لا يقتضى أمراً زائداً على قيامها بمحلها . كالحياة ؛ فإنها صفة مُصحّحة للإدراك كما يأتى ، والمتعلق إما أن يتعلق بجميع أقسام الحكم العقلى كالعلم والكلام ، أو ببعضها كالقدرة والإرادة بالممكن فقط والسمع والبصر والإدراك بالواجب والجائز الموجود .

وهذا ما شرّع في بيانه الآن بقوله :

(فَقَدْرَةٌ) أى فإذا أردت معرفة تعلقات الصفات وما تتصف به من تعدد واتحاد فلواجب عليك اعتقاده أن القدرة الأزلية تتعلق (بِمُكِنِّ) أى بكل ممكن ، وهو : ما لا يجب وجوده ولا عدمه ، أو ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه ، لذاته ؛ فدخل ما لا يتأتى إيجاداً من الممكنات ، لكن لا بالنظر إلى ذاته ، بل بالنظر إلى غيره ، كممكن يتعلق علمُ الله تعالى بمقدم وقوعه

وهما صفتان : القدرة ، والإرادة ، لكن تعلق القدرة بالممكنات تعلق إيجاد وإعدام ، وتعلق الإرادة بالممكنات تعلق تخصيص ، وقد بيّنا مع كل صفة منهما دليل عدم تعلقها بالواجبات والمستحيلات تفصيلاً لما ذكره الشارح هنا ، والقسم الرابع : ما يتعلق بالموجودات ، وهو ثلاث صفات اثنتان متفق عليهما والثالثة مختلف فيها على ما تقدم بيانه ، فأما التعلق عليهما فهما : السمع ، والبصر ، والمختلف فيها الإدراك ، واعلم أن معرفة التعلقات ليست مما يجب على كل مكلف ؛ لأنها من عوامض هذا العلم التى تخفى على بعض العقول ، وإذا قد تقدم لنا ذكر أنواع التعلقات مع كل صفة قلن نعرض للكلام على ما ذكره للصنف والشارح في هذا الموضع مخافة التكرار .

كإتيان أبي لهب مثلاً ، وخرج الواجب والمستحيل : لأن القدرة صفة مؤثرة ، ومن لازم الأثر وجوده بعد عدمه ، فملا يقبل العدم أصلاً كالواجب لا يصح أن يكون أثراً لها ؛ لئلا يلزم تحصيل الحاصل ، وملا يقبل الوجود أصلاً كالمستحيل لا يصح أن يكون أثراً لها أيضاً ؛ لئلا يلزم قلب الحقيقة بصيرورة المستحيل جائزاً ، وكلاهما محال ، وقوله (تعلق) عامل بممكن : أى تعلقاً صلوحياً وهو التعلق القديم ، بمعنى أنها فى الأزل صالحة للإيجاد والإعدام على وفق تعلق الإرادة الأزلية بهما فيما لا يزال ، وتعلقاً تنجزياً ، وهو التعلق الحادث المقارن لتعلق الإرادة بالحدوث الحالى .

وأشار إلى عموم تعلق القدرة لجميع الممكنات بقوله (بلا تنهى من) أى الممكن الذى (به تعلق) بأن لا يخرج عنها فرد منه ، بمعنى أن قدرة الله تعالى غير متناهية المتعلقات ؛ لقوله تعالى : « والله على كل شئ قدير » وهو خلق كل شئ بقدره تقديراً ،

(وَوَخَدَةً أَوْجِبَ لَهَا) أى للقدرة ، يعنى أن مما يجب لصفة القدرة من غير خلاف عندنا أنها واحدة لا تعدد ، وإن تعدد مقدورها وتباينت أحواله نعم يجب لتعلقاتها أن تختلف بحسب اختلاف تلك الأحوال لوجوب الفرار من تعدد القدماء .

(وَمِثْلُ ذِي إِرَادَةٍ) يعنى أن إرادة الله تعالى مثل قدرته فى وجوب عموم تعلقها بجميع الممكنات التى منها الشرور والقبايح ، وعدم تنهى متعلقاتها ، ووجوب وخذتها بلا تفاوت ، وإن اختلفت جهة التعلق فيهما ؛ فإن القدرة

إنما تتعلق بالممكنات تعلق الإيجاد أو الإعدام ، والإرادة إنما تتعلق بها تعلق التخصيص ، فتخصص كل ممكن ببعض ما يجوز عليه ، والمموتل عليه في ثبوت عموم تعلق الإرادة الأدلة السمية : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » .

(وَالْعِلْمُ) مثل القدرة أيضاً : في وجوب تعلقه بالممكنات ، ووجوب عدم تنأى متعلقاته ، ووجوب وحدته ، ثم استدرك على وجوب تعلق العلم بجميع الممكنات بقوله (لَكِنْ) العلم لا يختص تعلقه بالممكنات فقط كما في القدرة والإرادة ، بل (عَمَّ ذِي) أي الممكنات التي أشعر بها عموم قوله « بممكن » ، فشارك القدرة والإرادة (و) زاد عليهما بأن (عَمَّ أَيْضاً وَاجِباً) عقلياً كذاته تعالى وصفاته (وَ) عَمَّ أَيْضاً (الْمُتَشَبِّه) العقلي : كشريكة تعالى ، واتخذته ولداً أو صاحبة ، يعني أنه يجب شرعاً أن يعتقد أن علمه تعالى غير متناه من حيث تعلقه ، إما بمعنى أنه لا ينقطع ، وإما بمعنى أنه لا يصير بحيث لا يتعلق بالمعلوم ؛ فإنه يحيط بما هو غير متناه كالأعداد والأشكال ونعيم الجنان ، فهو شامل لجميع التصورات ، واجبة كذاته وصفاته ، ومستحيلة كشریک له تعالى ، وممكنة كالعالم بأسره ، الجزئيات من ذلك والكلية ، ومع هذا فهو واحد لا تعدد فيه ولا تكثر ، وإن تعددت معلوماته وتكثرت ، أما وجوب عموم تعلقه صمماً فكمثل قوله تعالى : « وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ » « عالم الغيب والشهادة » وأما وجوب وحدته فلأن الناس انحصروا في فريقين : أحدهما أثبت العلم القديم مع وحدته ، والآخر قاه ، ولم يذهب إلى تعدد علوم قديمة أحد يعتمد عليه ، ومعنى تعلق علمه تعالى بالمستحيل علمه

تعالى باستحالته ، وأنه لو تصور وقوعه لزمه من الفساد كذا .

وأعلم أن تعلقات القدرة والإرادة والعلم مترتبة عند أهل الحق ؛ فتعلق القدرة تابع لتعلق الإرادة ، وتعلق الإرادة تابع لتعلق العلم ؛ فلا يوجد تعالى أو يُعَدُّ من الممكنات إلا ما أراد إيجادها أو إعدامها منها ، ولا يريد منها إلا ما علم أنه يكون ؛ فما علم أنه يكون من الممكنات أراد ، وما علم أنه لا يكون لم يرد كونه ؛ فعمدنا إيمان أبي جهل مأمور به غير مراد له تعالى ؛ لعلمه عدم وقوعه ، وكفره منهي عنه ، وهو واقع بإرادته تعالى وقدرته لعلمه وقوعه .
(وَمِثْلُ ذَا كَلَامُهُ) يعني أن كلام الله تعالى النفس القديم القائم بذاته مثل العلم في أحكامه الثلاثة : في وجوب عموم تعلقه بالواجب والممتنع والحائز ، ووجوب وحدته ، وعدم تناهي متعلقاته ؛ فعموم تعلقه لصلوحه للجميع ؛ وعدم تناهي متعلقاته لامتناع التخصيص في صفاته تعالى ، ووجوب وحدته لثبوت صفة الكلام بالسمع دون العقل ، ولم يرد السمع بالتمدد ، بل انمقاد الإجماع على نفي كلام ثان قديم (فلتنبع) أي القوم فيما التزموه :

(وَكُلُّ مَوْجُودٍ أَنْطَ) أي عُلِّقَ (لِلْسَمْعِ) الْأَوَّلِيِّ (بِهِ) أي اعتقد تعلقه بكل موجود (كَذَا الْبَصَرِ) الْأَوَّلِيِّ و (إِذْرَاكُهُ) مثل سمعه (إِنْ قِيلَ بِهِ) أي : بثبوت له تعالى كما تقدم ، يعني أن هذه الصفات الثلاث مُتَّحِدَةٌ الْمُتَعَلِّقَاتُ فتعلق بالموجود واجباً كان أو ممكناً ، عيناً كان أو معنى ، كلياً كان أو جزئياً ، مجرداً كان أو مادياً ، مركباً كان أو بسيطاً ، ولا يلزم من اتحاد المتعلق اتحاد الصفة .

وما ذكره المصنف - رحمه الله تعالى - مبني على ما ذكره بعض المتأخرين

من تعلق سمعة تعالى بسوى المسموعات عادةً، وبصره بسوى المُبصرات كذلك
والذى فى كلام السعد وغيره أن السمع الأزلى صفة تعلق بالمسموعات ، وأن
البصر الأزلى صفة تعلق بالمُبصرات ، وهو محتمل للعموم والخصوص

(وغيرُ عِلْمٍ هَذِهِ) الصفات الأربع ، وهى الكلام والسمع والبصر
والإدراك ، يعنى أنها مُغايرة للعلم فى الحقيقة ، وكذا بعضها مع بعض (كَمَا
ثَبَتَ) عند انقواء الأدلة السمعية ؛ لأن هذه الصفات إنما ثبتت بالسمع ،
والمدلول لغة لـكل واحدة غير المدلول للآخرى ؛ فوجب حمل ماورد على
ظاهرة ، حتى يثبت خلافة ، واتحد التعلق لا يوجب اتحد الحقيقة ، وسكت
عن وَحْدَةِ هذه الصفات كالحياة ؛ للعلم بها من وجوبها لأخواتها ؛ إذ لا فرق.
وأما وجوب التعلق فهو مستفاد من صيغة الأمر فى قوله «أَنْطَ» كما استفيد
عدمُ تناهى متعلقاتها من أداة العموم الداحية على موحود.

(ثم الحياة) الأزلية (مَابِشَى تَعَلَّقَتْ) أى لا تعلق بشيء ، لا موجود
ولا معلوم ؛ فليست من الصفات المتعلقة المتقدم ضابطها ، وإنما هى من الغير
المتعلقة ؛ لأنها صفة مُصَحَّحة للإدراك ، بمعنى أنها شرطٌ عقلى له ، يلزم من عدمها
عدمه ، ولا يلزم من وجودها عدمه ولا وجوده ، ومثل الحياة الوجود والعدم
والبقاء عند من يَعُدُّها من الصفات الذاتية، والله أعلم.

(وَعِنْدَنَا) أهل الحق (أَسْمَاؤُهُ الْعَظِيمَةُ^(١)) أى: الجليلة المقدسة، والمراد بها

(١) قول لمصنف «أَسْمَاؤُهُ» مبتدأ ، و «العظيمة» صفة له ، وقوله فيما يلى «قديمة»
خبر المبتدأ ، وقوله «كذا» جار ومجرور يتعلق بمحذوف خبر مقدم ، وقوله «صفاته»

متدا مؤخر ، وجملة هذا المتدا وجره اقترابية بين المتدا السابق وجره ، والمراد تشبيه الصفات بالأسماء في التقدم ، وكلام شارح رحمه الله تعالى يشير إلى إعراب آخر عن معنى ذكرناه ، وحاصله أن جر المتدا المتقدم وهو « أسماء » محذوف يدل عليه جر المتدا المتأخر وهو « صفاته » وقوله « قديمة » خبر عن « صفاته » وللمتدا المتأخر صفة محذوفة يدل عليها صفة المتدا المتقدم ، وكأنه قال : وأسماء العظيمة قديمة عندما مقرر أهل السنة ، كما صفاته العظيمة قديمة ، فقد حذف من كل جملة مثل ما أنته في الجملة الأخرى ، وهذا مع من البديع يسمى الاحتباك ، ومعنى العظيمة الجليلة المقدسة : أي المطهرة عن أن يسمى بها غيره ، أو المطهرة عن أن تفسر بما لا يليق ، أو المطهرة عن أن تذكر عن غير وجه عظيم ، وتعظيم أسمائه تعالى بأحد هذه المعاني يجمع عليه ، والمراد أن كل أسمائه تعالى وكل صفاته السبعة أو الثمانية - على الخلاف السابق - قديمة ؛ فليست أسماءه تعالى من وضع حقيقة له ، وليست صفاته حادثة له ؛ لأنها لو كانت حادثة ، لم يرقم الحوادث مداه تعالى ، ولم يجب أن يكون سبحانه وتعالى عاريا عنها في الأزل ، ولم يستل تقارها إلى من بعده أو يسبقه بها ، وهو يناق وحبب المعنى المطلق ، وهو انتهاء الحوادث مطلقا ، وهذا معنى المطلق ليس ثابتا لإلانة تعالى ، بخلاف المعنى المقيد المقيد بقلة الحوادث فإنه ثابت للمخلوقات ، وخرج بقول المصنف « صفات ذاته » صفات الأفعال ، فإن فيها خلافا ؛ ولذا شاعرة - إلى أنه ليس شيء من صفات الأفعال بقديم ، والماتريديّة على أن صفات الأفعال قديمة كصفات المعاني ، وإنما كانت صفات المعنوية حادثة عند الأشاعرة لأنها عند التحقيق عندهم تعلقات القدرة التنجزية الحادثة ، وكانت قديمة عند الماتريديّة لأنها عندهم عين صفة الكون القديمة ، وأما الصفات السلبية كالقدم فهي قديمة أو أزلية إن قلنا ، لفرق بين القديم والأزلي ، كما سبق لنا تقريره ، وإلى هذا يحتاج قول الشارح « وخرج بإصانة الصفة إلى الذات السلبية » إلى البيان ، فيما أن يكون الشرح درج على قول بانعراق بين القديم والأزلي ، ففي قدم الصفات السلبية وهو يذهب إلى أزليتها ، وإنما أن يكون ذكرها في هذا الموضع سبق فلم كقول العلامة الأمير ، وقد اختلف العلماء في تفسير معنى التقدم في هذا الموضع ، والذي انحط عليه كلام العلامة المنطوي أن التقدم هنا ليس بمعنى عدم الأولية ، بل بمعنى أنها موضوعة قبل الخلق ، خلافا للمعتزلة ، ومعنى ذلك أن الله تعالى وضعها له قبل إيجاد الخلق ، ثم ألهمها ملائكته ، ثم ألهمها خلقه فأعرف ذلك .

مادل على مجرد ذاته ، كالله ، أو باعتبار الصفة ، كالعالم والقادر ، قديمة التسمية بها ؛ فهو الذي سمي بها ذاته أزلا (كذا صفات ذاته) أي القائمة بذاته تعالى ، وهي السبع السابقة : مثل الأسماء عندنا ؛ فهي (قديمة) أي يجب لها القدم بمعنى عدم مسبوقيتها بالعدم : أي فليست من وضع الخلق له ؛ لأنها لو لم تكن قديمة لكانت حادثة ؛ فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى ، ويلزم كونه تعالى كان عارياً عنها في الأزل ، ويلزم افتقارها إلى مخصص ، وهو ينافي وجوب الغنى المطلق ، وخرج بإضافة الصفات إلى الذات السلبية والفعلية ؛ فليس شيء منهما بقديم عند الأشاعرة ، ولا قائم بذاته تعالى .

وأصل الذات ذَوُو ؛ فحذفت الميم لكرهية الواوين ، ثم قلبت اللام ألفاً وألحق بها التاء المجرورة ، والله أعلم .

(وَاخْتَبَرَ) أي واختار جمهور أهل السنة (أن أسماء) المراد بها مقابل الصفة (تَوْقِيفِيَّة) أي : تعليمية يتوقف ^(١) جواز إطلاقها عليه تعالى على تعليم

(١) أراد أن جمهور أهل السنة ذهبوا إلى أن أسماء تعالى توقيفية وكذا صفاته ، ومعنى كونها توقيفية أنه لا يجوز لأحد أن يثبت لله تعالى صفة أو يسميه سبحانه باسم إلا أن يرد نص عن الله أو رسوله يبيح إطلاق هذا الاسم أو انصافه بهذه الصفة ، ويجب أن تعلم قبل ذلك أن كلا من الاسم والصفة إما أن يشتمل على كمال محض لا يشوبه نقص ولا تشبيه ، وإما أن يدل على كمال مع شائبة تشبيه ؛ فإن كان كل من الاسم والصفة يدل على كمال مشوب بنوع تشبيه فقد أجمع العلماء على أنه لا يجوز أن يطلق على الله تعالى واحد منهما بخير إذن ، فإن ورد الإذن أطلقناه عليه ونفيناه عنه ما خالطه من شائبة التشبيه ، وإن كان كل من الاسم والصفة يدل على الكمال المحض فأهل السنة على أنه لا يجوز أن يطلق على الله واحد منهما إلا بإذن خاص ، وذهب المعتزلة إلى جواز إثبات ما كان الله تعالى متصفاً به ما دام لا يؤهم نقصا ، ومال إليه القاضي أبو بكر الباقلاني ، وتوقف فيه إمام

الشارع وإذنه في ذلك ، بأن يسمع من لسانه بطريق صحيح أو حسن أو بإذن في استعماله كذلك ؛ فما أذن في إطلاقه واستعماله مما لم يكن إطلاقه مؤمرا نقصا بل كان مشعرا بالمدح جازا اتفاقا ، وما لا فعل المنع والتحريم ؛ إذ لا يجوز أن يُسمى النبي صلى الله عليه وسلم بما ليس من أسمائه ، بل لو سمى واحد من أفراد الناس بما لم يسم به أبوه لما ارتضاء ؛ فالباري تعالى أولى ، وليس الكلام في أسمائه الأعلام الموضوعة في اللغات ، وإنما الخلاف في الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال (كذا الصفات) وهي : ما دل على معنى زائد على الذات ، أي أنها مثل الأسماء في أن المختار أن إطلاقها عليه تعالى بالشرط السابق يتوقف على الإذن الشرعي (فأحفظ السَّمْعِيَّة) أي : إذا عرفت أن إطلاق الأسماء والصفات عليه تعالى

الحرمين ، وفرق العزالي بين الاسم والصفة ، فقال : يجوز إطلاق الصفة — وهي : ما دل على معنى زائد عن الذات — ومنع إطلاق الاسم — وهو ما دل على نفس الذات — والحاصل أن علماء الإسلام اتفقوا على جواز إطلاق الأسماء والصفات على الباري عز وجل إذا ورد بها الإذن من الشارع مطلقا ، وعلى امتناع إطلاق واحد منهما عليه إذا ورد المنع من إطلاقه ، واتفقوا أيضا على عدم حواز إطلاق واحد منهما إذا كان يدل على كمال مشوب بما لا يجوز عليه تعالى ولم يرد به الإذن ، فهذه ثلاث مسائل اتفقوا عليها ، ومحل اختلافهم مسألة واحدة ، وهي فيما لم يرد عن الشارع نص بالإطلاق أو بالمنع منه وكان الاسم أو الصفة يدل على كمال محض ، وما ورد الإذن بإطلاقه عليه تعالى وهو موم بحسب وضع اللغة وبحسب على ما قدمنا تأويله بمعنى لا يوم : الصبور ، والشكور ، والحليم ؛ فإن الصبور يوم وصول مشقة له تعالى بحسب أصل وضع اللغة ؛ لأن الصبر عند أهل اللغة « حبس النفس على المشاق » لكنه يطلق ويفسر بمعنى يليق به تعالى ؛ فالصبور — على هذا — هو الذي لا يجعل بعقوبة من عصاه ، والشكور يوم وصول إحسان إليه من خلقه ؛ لأن معنى الشكر لغة الثناء على المحسن ؛ فيفسر في حقه سبحانه بمعنى يليق به ، وهو الذي يجازي على قليل الطاعات بكثير الدرجات ، ويعطي بسبب العمل في الدنيا وهي أيام معدودة حقا في الآخرة غير محدودة ، والحليم يوم وصول أذى إليه تعالى ، وهو سبحانه لا يصل إليه أذى ؛ فيفسر الحليم في حقه بالذي لا يجعل بعقوبة من عصاه ، فيرجع معنى الصبور ، وهلم جرا .

يتوقف على الإذن الشرعي فامتنع من إطلاق ما لم يثبت صماع إطلاقه عليه تعالى منها ، ولا تتجاوز السمعية ، سواء أوهمت كالصبور والشكور والحليم ، أو لم توهم كالعالم والقادر ، والمراد بالسمعية ما ورد به كتاب أو سنة صحيحة أو حسنة أو إجماع : لأنه غير خارج عنها ، بخلاف السنة الضعيفة والقياس أيضا إن قلنا إن المسألة من العمليات ، أما إن قلنا إنها من العمليات فالسنة الضعيفة كالحسنة إلا الواهية جداً ، والقياس كالإجماع ولما قدم أنه سبحانه ^(١) وجبت مخالفته للحوادث عقلا ومهما ، وورد في

(١) في عبارة المصنف في هذه المسألة ألفاظ يجب بيانها قبل الخوض في شرح هذا الموضوع ؛ فيجب أولا بيان المراد من النص ومن التشبيه ، والمراد من التفويض ، والمراد بالسبب والمراد بالخلاف ، ثم بيان ما اتفق عليه الفريقان ، وما انفرد به أحدهما .
أما النص فالمراد به في هذا الموضع ما قابل الإجماع والقياس والاستنباط ، وهو منحصر في الدليل من الكتاب أو السنة ، سواء أكان صريحا أم ظاهرا ، وليس المراد به ما قابل الظاهر كما هو مصطلح علماء أصول الفقه ، وهو : ما أفاد معنى لا يحتمل غيره ؛ إذ لو كان هذا المعنى هو المراد هنا لما أمكن تأويله .
والمراد من التشبيه في هذا الموضع : المشابهة للحوادث ، وليس المراد به المعنى المصدري وهو فعل الفاعل .

والمراد من التأويل هنا حمل اللفظ على خلاف ظاهره ، مع بيان المعنى المراد ؛ فيكون المطلوب من المكلف شيان : أحدهما أن يحكم بأن اللفظ مصروف عن ظاهره ، وثانيهما أن يؤول اللفظ تأويلا تفصيليا : بأن يكون فيه بيان المعنى الذي يظن أنه المقصود من اللفظ والمراد من التفويض صرف اللفظ عن ظاهره ، مع عدم التعرض لبيان المعنى المراد منه . بل يترك ويفوض علمه إلى الله تعالى ، بأن يقول : الله أعلم بمراده .
والمراد من السلف من كانوا من أهل العلم قبل نهاية القرن الثالث الهجري أو الخامس وهم الصحابة والتابعون وتابعوهم والأئمة الأربعة وكبار علماء مذاهبهم .
والمراد بالخلف من كان من العلماء بعد نهاية القرن الثالث الهجري أو الخامس

واعلم أنه اشهر في ألسنة العلماء أن طريقة الخلف في هذه المسألة أسلم ، وطريقة الخلف أعلم وأحكم ، ووجهه أن طريقة السلف تشتمل على السلامة من تعيين معنى لا يستطيع أن يقول : إنه مراد الله تعالى ، وطريقة الخلف تشتمل على مريد الإيضاح والرد على الخصوم واعلم أيضا أن السلف والخلف متفقون على التأويل الإجمالي ، وهو صرف نص للوهم عن ظاهره ، بسبب أن ظاهره يحسب معناه اللغوي المعروف في الشارع محال عليه تعالى ، لكنهم يختلفون فيما وراء ذلك ، يختلفون في التعرض لذكر المعنى المراد من النص ، فالسلف لا يتعرضون لبيانها ، والخلف يتعرضون لبيانها .

وحاصل هذه المسألة أنه إذا ورد في القرآن الكريم أو في السنة المطهرة ما يثبت باثبات الجهة أو الجسمية أو الصورة أو الجارحة أو نحو ذلك مما هو من لوازم الحوادث فإن أهل هذه الملة المحمدية خلفهم وسلفهم متفقون على وحيث صرف هذا النص عن ظاهره لئلا يدل اللفظ عليه بحسب الملة؛ لأنه يجب تربيته الله تعالى عما يدل عليه ظاهر هذا اللفظ، وخالف في هذه المسألة جماعة اشتهروا باسم « الجسمية » ائلاهم يثبتون أنه تعالى ما هو من لوازم الأجسام ، تعالى الله عما يقول المبطلون علوا كبيرا سبحانه ليس كمثل شيء وهو السميع البصير فما يوم الجسمية قوله تعالى (يخافون ربهم من فوقهم) فالسلف يقولون : نزه الله تعالى عن أن يكون في جهة ، وتثبت له فوقية كما أثبتنا لنفسه ولسكنها فوقية لا تعلم حقيقتها ، والخلف يقولون : المراد بالفوقية معنى يليق به سبحانه ، وهو تعالى في العظمة ، فالله يغاف اللائلة ربهم من أجل تعالىه في العظمة ، ومنه قوله تعالى : (الرحمن على العرش استوى) فالسلف يقولون : ثبت له استواء كما أثبتنا لنفسه ، ولكنه استواء لا يعلم حقيقته إلا بكونه لا يشبه استواء الحوادث المقتضى لما يقتضيه من الكون في جهة ، والخلف يقولون : المراد بالاستواء الاستيلاء والملك ، وقد نقل أن رجلا سأل مالك بن أنس الإمام رضى الله تعالى عنه عن هذه الآية فأطرق مليا ثم قال : الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة ، وما أظنك إلا ضالا ، ثم أمر به فأخرج ، وروى أن الزمخشري سأل المزالي عن هذه الآية ، فأجابته بقوله : إذا استحال أن تعرف نفسك بكيفية أو أينية فكيف يليق بجلودتك أن تصفه تعالى بأين أو كيف وهو مقدس عن ذلك ؟ .

وما يوم الجسمية قوله تعالى : (وجاء ربك) وقوله صلى الله عليه وسلم — فيما رواه

البحارى ومسلم — : « ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الأخير ويقول : من يدعوني ويستجيب له ؟ من يسألني فأعطيه ؟ من يستعمرني فأعمره ؟ » قالسلف يقولون : مجىء ونزول لانفلهما ، والخلف يقولون : المراد بالآية : وهاء عذاب ربك ، أو أمر ربك ، والمراد بما في الحديث ينزل ملك ربك ، أو نحو ذلك .

وبما يوم الصورة أن أحمد والبخارى ومسلم رووا أن رجلا ضرب عبده فنهاه النبي صلى الله عليه وسلم ، وقال : « إن الله تعالى خلق آدم على صورته » قالسلف يقولون : صورة لانفلهما ، والخلف يقولون : المراد بالصورة الصفة من سمع وبصر وحياة ؛ فهو على صفته في الحلة ، وإن كانت صفته تعالى فربعة وصفة الإنسان حادثة ، وهذا كله معنى على أن الضمير في « صورته » عائد على الله تعالى ، وهو ما تقتضيه رواية أخرى وردت في الحديث : « إن الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن » ومن العلماء من جعل الضمير عائداً على الأخ المصروح به في رواية لمسلم بلفظ « فإذا قاتل أحدكم أخاه فليجنب الوجه » فإن الله تعالى خلق آدم على صورته « أى إذا كان كذلك فينبغى احترامه بانقفاء الوجه ، وقد روى أنه بلغ أحمد بن حنبل إمام أهل السنة أن أبا ثور قال في حديث : « إن الله تعالى خلق آدم على صورته » : إن الضمير عائد إلى آدم ، فهجره ، فأتاه أبو ثور ، فقال أحمد : أى صورة كانت لآدم بخلقه عليها ؟ كيف تصنع بقوله : « خلق الله آدم على صورة الرحمن » ؟ فاعتذر إليه ، وتاب بين يديه . قال أبو رجاء عفر الله تعالى له ولوالديه . والحاصل أن العلماء في مرجع الضمير في هذا الحديث ثلاثة أقوال : الأول : أن الضمير عائد إلى آدم ، وهو ما كان يقول به أبو ثور ، ومعناه أنه سبحانه أوحده على الصورة التي اقتضى علمه أن يكون عليها عند وجوده ، وهو معنى مستقيم مع هذا التأويل ، والثاني أن الضمير يعود إلى الأخ المضروب ، ومعناه أن الله تعالى خلق آدم أبا البشر على صورة هذا العبد . وأنت أيها الضارب ابن آدم ، فما ينبغى لك أن تضرب صورة أهلك ، وقد يكون المراد إنكم جميعاً أولاد آدم وقد ملكك الله بعض إخوتك فلا تتعاطم عليه ، كما ورد في حديث آخر « كلكم لآدم ، وآدم من تراب » وفي حديث آخر « إحواسكم خولكم » وفي الحديث ما يؤيد هذا المعنى أقوى تأييد ، والقول الثالث : أن الضمير يعود إلى الله تعالى ، وهو ما كان أحمد رضى الله عنه يقوله ، وتأويله على ما سبق ذكره ، وبقي عندي في رواية « إن الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن » وجه آخر ، وهو ألا يكون المراد من « الرحمن » هو الله تعالى كما فهم أحمد رضى الله تعالى عنه ،

القرآن والسنة ما يشمر بإثبات الجهة والجسمية له تعالى ، وكان مذهب أهل الحق من السلف والخلف تأويل تلك الظواهر : لوجوب تنزيهه تعالى عما يدل عليه ذلك الظاهر اتفاقاً من أهل الحق وغيرهم - أشار إلى ذلك مقدماً طريق الخلف لأرجحيته فقال : (وَكُلُّ نَصْرٍ) أى : لفظ ناصٍ ورد في كتاب أو سنة صحيحة (أَوْ هَمَّ التَّشْبِيهاً) باعتبار ظاهر دلالاته : أى أوقع في الوم صحة القول به ؛ فمنه في الجهة « يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ » وفي الجسمية « هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلُلٍ مِنَ الْغَمَامِ » « وَجَاءَ رَبُّكَ » وحديث الصحيحين « ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا » وفي الصورة « إن الله خلق آدم على صورته » وفي الجوارح « ويبقى وجه ربك » « يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ »

ولكن المراد الذات للتصفة بالوصف الدال على الرحمة . والمراد أن الله تعالى فطر أبناء آدم على صفة الرحمة ؛ فمن خالف ذلك كان خارجاً عن مقتضى الجملة الإنسانية إلى صفات الحيوانية من القسوة والوحشية ، نظير قوله عليه الصلاة والسلام « كل مولود يولد على الفطرة ثم أبواه يمجسانه أو ينصرانه أو يمجسانه » فمراده صلى الله عليه وسلم - على هذا - إثارة الشفقة على أخيه ، هذا ما ظهر لي ، والله سبحانه وتعالى أعلم .

ومما ورد مما يؤم الجوارح قوله تعالى : (ويبقى وجه ربك) وقوله جل ذكره : (يد الله فوق أيديهم) وقوله عليه الصلاة : « إن قلوب بني آدم كلها كقلب واحد بين أصبعين من أصابع الرحمن » فالسلف يقولون : لله وجه ويد وأصابع لانطباعها إلا بأنها لا تشبه شيئاً مما يطلق عليه هذا الاسم كما أن له سمعاً وصريراً وكلاماً لا يشبه شيئاً مما تطلق عليه هذه الأسماء بالنسبة لنا ، والخلف يقولون : المراد بالوجه الذات ، وباليَد القدرة ، والمراد بقوله عليه الصلاة والسلام « بين أصبعين من أصابع الرحمن » بين صفتين من صفاته وهما القدرة والإرادة ، وهكذا ، ويمكنك أن تعرف بعد هذا كيف توجه كل نص مما يمكن أن تطمع عليه في القرآن أو السنة على مذهب السلف والخلف ، والله الهادي إلى سواء السبيل .

(أَوَّلُهُ) وجوباً ، بأن تَحْمِلَهُ على خلاف ظاهره ، والمراد أَوَّلُهُ تفصيلاً مُعَيَّنًا فيه المعنى الخاص ، أخذًا من المقابلِ الآتي كما هو مختار الخلف من المتأخرين ، فتؤولُ الموقيةُ بالتعالى في المظنة دون المسكان ، والإتيانَ بإتيانِ رسول عذابه أو رحمته وثوابه ، وكذا النزول ، وحديث « إن الله خلق آدم على صورته » ضميره يرجع إلى الأخ المصريح به في الطريق الأخرى التي رواها مسلم بلفظ « إذا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ » والمراد بالصورة الصفة ، والوجهُ بالذات ، أو بالوجود ، واليَدُ بالقُدرة ، وأشار لتنويع الخلاف بقوله (أَوْ فَوْضٌ) عِلْمُ المعنى المراد من ذلك النص تفصيلاً إليه تعالى ، وأَوَّلُهُ إجمالاً كما هو طريق السلف (وَرُمُ) أى اقصد واعتقد مع تفويض عِلْمِ ذلك المعنى (تَنزِيهًا) له تعالى عما لا يليق به ؛ فالسلف يُنزهونه سبحانه عما يُورِثهم ذلك الظاهرُ من المعنى المحال ، وَيُفَوِّضُونَ عِلْمَ حقيقته على التفصيل إليه تعالى ، مع اعتقاد أن هذه النصوص من عنده سبحانه ؛ فظهر مما قررنا اتفاقُ السلف والخلف على تنزيهه تعالى عن المعنى المحال الذي دلَّ عليه ذلك الظاهر ، وعلى تأويله ، وإخراجه عن ظاهره المحال ، وعلى الإيمان بأنه من عند الله جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لكنهم اختلفوا في تعيين محمل له معنى صحيح وعدم تعيينه ، بناء على أن الوقف على قوله تعالى « وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ » أو على قوله « وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ » . ثم شرع^(١) في مسألة خلق القرآن فقال : (وَتَزُمِ الْقُرْآنُ) أى : ويجب

(١) قد قدمنا في مبحث صفة الكلام أن من ذهب أهل السنة والجماعة أن كلام من « كلام

الله « و » القرآن « يطلق بإطلاقين ؛ فأما « كلام الله » فيطلق ويراد به الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى التي ليست بصوت ولا حرف ، وهو بهذا المعنى قديم ، ويطلق بإطلاق آخر ويراد به القرآن الكريم الذي تتلوه بالسنتنا ويسمعه بعضنا من بعض ونكتبه بأيدينا في مصاحفنا ، ووجه إطلاق « كلام الله » على القرآن للتلو أنه دال على الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى ، أو أنه سبحانه هو الخالق له على هذا النظم بهذه الألفاظ وهذا الترتيب المعين وليس لأحد فيه شيء ما ، وقد أطلق الله تعالى على القرآن الكريم « كلام الله » بهذا المعنى في قوله سبحانه : (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله) وأطلقت عائشة الصديقية « كلام الله » على المكتوب في المصحف في قولها « ما بين دفتي المصحف كلام الله » ونسب هذا إلى كثير من الصحابة ، وأما « القرآن » فيطلق أيضا بهذين الإطلاقين ؛ فتارة يطلق ويراد به الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى ، وتارة يطلق ويراد به ما تتلوه ونكتبه ويسمعه بعضنا من بعض لما ذكرنا في إطلاق « كلام الله » فإن أطلق بالمعنى الأول - وهو الصفة القديمة - فهو قديم ، وإن أطلق بالمعنى الثاني فهو مخلوق ، ومع أن كلام « القرآن » و « كلام الله » يطلق تارة على الصفة القديمة وتارة أخرى على التلو للمعفوظ به فإن الأكثر إطلاق لفظ « القرآن » على التلو للمعفوظ به ، والأكثر إطلاق لفظ « كلام الله » على الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى ، ولهذا فسر الناظم القرآن بكلام الله في قوله « ونزه القرآن أي كلامه » حتى يكون أظهر في المراد ، وقد ذكرنا - مع ذلك - أن أئمة هذه الأمة تخرجوا أن يصفوا القرآن بالحدوث مخافة أن يتبادر إلى أذهان العامة أن الصفة القائمة بذاته حادثة لأن « القرآن » لفظ مشترك بين هذين المعنيين ، وقد منا أن المعنوية ذهبوا إلى أن « القرآن » و « كلام الله » حادثان ، وأنه لا معنى لهما إلا الكلام المرتب المشتمل على الأصوات والحروف ، ولهذا منعوا أن يتصف الله تعالى بالكلام وقولوا : إن معنى كلامه أنه خلق الكلام في بعض الأحرام كالجيل أو الشجرة أو نحوهما ، ومراد المصنف هنا أن يقول : إن القرآن بمعنى كلامه تعالى ، أي بمعنى الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى ، مما يجب على المكلف أن يعتقد « دمه » وينزهه عن الحدوث كما هو مذهب أهل السنة ، وأما القرآن بمعنى اللفظ الذي نقرؤه فهو مخلوق ، ومع كونه مخلوقا بمنع أن يقال « القرآن مخلوق » ويراد اللفظ الذي تتلوه إلا في مقام التعليم ؛ لأنه ربما أومأ أن القرآن بمعنى كلامه تعالى أي صفته القديمة مخلوق ، ولهذا الإيهام امتعت الأئمة من القول بخلق

عليك أيها المكلف أن تنزه القرآن (أي كلامه) النفس الأزلى القائم بذاته تعالى (عَنِ الْخُدُوثِ) أي الوجود بعد المدم؛ فليس مخلوقاً، ولا قائماً بمخلوق، بل هو صفة ذاته العلية؛ لم علم من امتناع قيام الحوادث بذاته، واغترورة النظم عبر بالحدوث عن الخلق (وَاحْذَرِ انْتِقَامَهُ) أي انتقام الله منك وعقابه لك إن قلت بحدوثه.

ثم أشار إلى تأويل ما أومر ظاهره الحدوث بقوله : وإذا تحققت ما سبق (فكل نص^(١)) أي ظاهر من الكتاب والسنة (لِلْخُدُوثِ دَلَالاً) أي : دل

القرآن ، وقد وقع في هذا الموضوع امتحان كبير لخلق كثير ، وأشهر من امتحن بذلك الإمام الماصر لسنة رسول الله أحمد بن حنبل رضى الله تعالى عنه ، فقد حبس وضرب على أن يقول « القرآن مخلوق » فأبى ، ولم يقبل أن يقول هذه الكلمة — مع كونها صحيحة بأحد معنيين — مخافة أن تحمل على اللحن عبر الجائز ، ومن ابتلى بهذه الهمة أبو يعقوب يوسف ابن يحيى للصرى ، المعروف بالبويطى ، صاحب الإمام الشافعى ؛ فإنه حمل من مصر إلى بغداد وطلب إليه أن يقول « القرآن مخلوق » فلم يجب إلى مادعى إليه ، وقال : القرآن هو كلام الله غير مخلوق ، فحبس ، ومات في السجن يوم الجمعة قبل الصلاة سنة إحدى وثلاثين ومائتين ، وخرج البخارى إمام أهل الحديث فاراً من هذه الفتنة ، وقال : اللهم اقبض إليك غير معتون ، فمات بعد أربعة أيام ، وسجن عيسى بن دينار عشرين سنة ، وسئل الشعبي عن هذا ، فقال : النوراة والإنجيل والزبور والفرقان ، هذه الأربعة حادثة ، ورفع أصابع يده الأربعة مشيراً ، فتركوه . وهذا من المعارض التى فيها مندوحة عن الكذب ، وينسب مثل هذه الحكاية إلى الإمام الشافعى ، رضى الله تعالى عنه .

(١) أراد بهذا الكلام الرد على ما عسك به المعتزلة القائلون بأن القرآن مخلوق أو حادث فإن جمهورهم كان يقول « القرآن مخلوق » واشتهرت الهمة التى تحدثنا عنها بعض الحديث بمحة « القول بخلق القرآن » ولكن عمداً البلغى — وهو من المعتزلة أيضاً — كان يخرج من كلمة الخلق ، ويلتزم التعبير بحدوث القرآن ، ويذهب أن كلمة الخلق توهم الاختلاق ، وهو الكذب ؛ لكون المادة واحدة ، فهو كمن فر من للطرف فوقف تحت اليراب ؛ لأن

على حدوث القرآن مثل « إنا أنزلناه في ليلة القدر » ، « إنا نحن نزلنا
 الذِّكْرَ » (أنزل) أيها السُّنِّيُّ (عَلَى) القرآن بمعنى (اللفظ) المنزل على نبينا
 صلى الله عليه وسلم (الذي قد دَلَّ) على تلك الصفة القديمة القائمة به عز وجل ،
 يعني أن كل ظاهر من الكتاب والسنة ورد دَالًّا على حدوث كلام الله تعالى
 فإنه عندنا محمول على أن المتصف بذلك إنما هو اللفظ الدال على الكلام
 النفسى ، لا على المعنى النفسى القديم القائم بذاته تعالى ؛ لأنه لا نزاع في
 إطلاق لفظى « القرآن » و « كلام الله تعالى » - إما بطريق الاشتراك ، وهو

الخلق والحدوث بمعنى واحد ، تعالى الله عما يقول المبطلون علوا كبيرا ! والمراد أن كل
 ماورد في الكتاب الكريم والسنة السوية من النصوص الدالة بظاهرها على أن كلام الله
 حادث أو على أن القرآن حادث فإنه يجب على المكلف أن يحمله على أن المراد به اللفظ
 المنزل على نبينا صلى الله عليه وسلم التعبد بثلاوته المنجى بأقصر سورة منه . وذلك مثل
 قوله سبحانه وتعالى : (إنا أنزلناه في ليلة القدر) وقوله : (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له
 لحافظون) وقوله سبحانه : (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون
 لاهية قلوبهم) والذى ذكره العلماء أن الله تعالى خلق القرآن في اللوح المحفوظ ، ثم أنزله
 إلى سماء الدنيا في مكان منها يقال له بيت العزة ، وهذا هو المشار إليه بقوله سبحانه : (إنا
 أنزلناه في ليلة القدر) أى الليلة المباركة العظيمة الشأن ، ثم كان يوحى إلى جبريل أن ينزل
 بما اقتضت إرادته إنزاله على الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم ، فبلغه جبريل رسول الله
 مفرقا بحسب مقتضيات الأحوال والوقائع ، والحاصل أنه ينبغي للمكلف أن يحمل كل كلام
 ورد في القرآن أو السنة وهو دال بظاهره على حدوث القرآن أو حدوث كلام الله - على اللفظ
 المتلو ، لا على الكلام النفسى لأنه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى ، وأنه لا يجوز أن يقال
 « القرآن محدث » أو « القرآن مخلوق » أو « كلام الله محدث » أو « كلام الله مخلوق »
 ولو مع قصد المتلو ، إلا في مقام التعليم ، تأسيًا بأئمة هذه الأمة ، ومخافة أن يفهم من إحدى
 هذه العبارات مالا يجوز ؛ فهو من باب سد الثرائع .

الأرجح، أو المجاز والحقيقة - على هذا المؤلف، الحادث، كما هو المتعارف عند العامة والقراء والأصوليين، وإليه ترجع الخواص التي هي من صفات الحروف وعوارض الألفاظ، وكلام الله تعالى بهذا المعنى: ذِكْرٌ، وَتُحَدَّثُ، وَعَرَبِيٌّ، وَمُنْزَلٌ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَمُتْلَوْ، وَمُرْتَبٌ، وَفَصِيحٌ، وَبَلِغٌ، وَمُعْجَزٌ، ومشتمل على مَقَاطِعَ وَمَبَادِي وغير ذلك.

ثم شرع في ثالث أقسام^(١) الحكم لعقلي المتعاطفة به تعالى المتقدمة في قوله « فكل من كلف شرعاً وجباً عليه أن يعرف ما قد وجباً لله والجائر والمتنعم » وهو ما يستحيل في حقه عز وجل فقل (و) يجب شرعاً أن يمتدحه أنه (بِإِسْتِحْيَالٍ) عليه سبحانه (ضِدُّ ذِي الصِّفَاتِ^(٢)) المتقدمة بأثرها، نفسية

(١) أجل الصف ما يجب على المكلف أن يعرفه بالنسبة لله تعالى، فيما سبق بقوله « فكل من كلف شرعاً وجباً عليه أن يعرف ما قد وجباً لله، والجائر، والمتنعم » فذكر الواجب في حقه سبحانه أول ما يجب معرفته، ثم عقبه بذكر الجائر في حقه سبحانه، ثم ذكر أنه يجب على المكلف معرفة ما يستحيل عليه تعالى، وعبر عنه بالمتنعم، هذا في الإجمال السابق، فلما أراد تهصيل ما يجب معرفته بدأ منها بالواجبات، ثم أردفه بذكر المستحيل، فهو ثان في التفصيل، وثالث في الإجمال التقدم، فأعرف ذلك.

(٢) الضد له معنيان: أحدهما عرقي، والآخر لغوي، فأما معناه العرقي فهو « الأمر الوجودي الذي لا يجتمع مع ضده، وقد يرتفع هو وضده » ولا تصح إرادة هذا المعنى في هذا الموضع؛ لأن من الأضداد المستحيلة في حقه تعالى ما ليس وجودياً كالقضاء، وأما المعنى اللغوي فالضد بطلق لفظة على مطلق المنافي، سواء أكان وجودياً أم كان عديمياً، وهذا المعنى هو الذي نصح إرادته هنا؛ فيستحيل عليه تعالى العدم، وهو ضد الوجود، ويستحيل عليه الحدوث وهو ضد القدم، ويستحيل عليه القضاء أي طرو العدم - وهو ضد البقاء، ويستحيل عليه المائلة للحوادث، وهو ضد المخالفة للحوادث، والمائلة المستحيلة تصور بأن يكون جرمًا سواء أكان مركباً ويسمى جباً أم كان غير مركب ويسمى جوهرًا فرداً، أو بأن يكون عرضاً

كانت أو سلبية ، معاني كانت أو معنوية (في حقّه) أى : في الحكم الواجب له تعالى ؛ فلا يتصور في العقل ثبوت شئ من أضدادها له تعالى ؛ إذ المستحيل ما لا يتصور في العقل ثبوته ، فيستحيل عليه تعالى العدم ، والحدوث ، وحرمة العدم ، وهو الفناء ، والمماثلة للحوادث : بأن يكون جريماً تأخذ ذاته العلية قدراً من الفراغ المتحقق أو المتوهم ، أو يكون عرصاً يقوم بالحرم ، أو يكون في جهة للجريم ، أو له هوجبة . أو يتقيد بمكان أو زمان ، أو يتصف ذاته المقدسة بالحوادث أو بالصغر أو بالكبر ، أو يتصف بالأغراض في الأفعال أو الأحكام ، وأن لا يكون تعالى قائماً بذاته : بأن يكون صفة تقوم بمحل ، أو يحتاج إلى مخصص ، وأن لا يكون واحداً : بأن يكون مركباً في ذاته ، أو يكون له مماثل في ذاته أو صفاته ، أو يكون معه في الوجود مؤثر في فعل

يقوم بالجريم ، أو بأن يكون في جهة للحرم ؛ فليس فوق العرش ولا تحته ولا عن يمينه ولا عن شماله ونحو ذلك ، وقد عرفت مذهب الخلف والسلف في بيان معنى قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) أو بأن يكون في مكان ما أو يتقيد بالزمان ، وقد ذكرنا تفصيل ذلك في الكلام على إثبات مخالفة تعالى للحوادث ، ويستحيل عليه ألا يكون قائماً بنفسه بأن يحتاج إلى محل يقوم به أو مخصص ، وهو ضد قيامه بنفسه ، ويستحيل عليه أن لا يكون واحداً بأن يكون مركباً في ذاته أو يكون له مماثل في ذاته أو يكون في صفاته تعدد من نوع واحد كقدرتين وإرادتين أو يكون لأحد صفة تشبه صفته أو يكون معه في الوجود مؤثر في فعل من الأفعال ، وهذا كله ضد الوجدانية ، ويستحيل عليه أن يكون عاجزاً عن ممكن ما ، وهذا ضد القدرة ، ويستحيل عليه أن يوجد أو يعدم شيئاً من العالم مع كراهيته أو مع الدهول أو النقص ، وهذا ضد الإرادة ، ويستحيل عليه الجهل وما في معناه كالظن والشك والوهم والنوم ، وهذا ضد العلم ، ويستحيل عليه الموت ، وهذا ضد الحياة ، ويستحيل عليه البكم النفس ، وهو ضد الكلام ، ويستحيل عليه العمى ، وهو ضد البصر ، ويستحيل عليه أيضاً كونه عاجزاً وكونه مكرهاً وكونه جاهلاً - إلخ

من الأفعال ، أو أن يكون عاجزاً عن ممكن ما ، أو أن يوجد شيء من العالم مع كراهته لوجوده : أى عدم إرادته له تعالى ، أو مع الذهول أو الغفلة ، أو التميل أو الطبع ، والجهل وما فى معناه بمعلوم ما ، والموت ، والبكم ، والصمم والعى (كالكون) أى : كاستحالة حلوله تعالى ووجوده (فى) إحدى (الجهات) الست ، وهي : الفوق ، والتحت ، واليمين ، والشمال ، والوراء ، والأمام ؛ لوجوب مخالفته للحوادث .

ثم شرع فى ثانى أقسام الحكم العقلى المتقدمة فقال ^(١) : (وَجَائِزٌ) - وهو

(١) لما فرع من الكلام على الواجب فى حقه تعالى والاستحيل شرع يتكلم على الجائز الذى هو الثانى فى الإجمال السابق ، وإنما أحرره فى التفصيل لأن الكلام عليه أطول من الكلام على المستحيل ، وقول المصنف « وحائز » خبر مقدم ، وقوله « ما أمكننا » أى الذى أمكن : مبتدأ مؤخر ، وقوله « بإيجاداً » تمييز محول وأصله مبتدأ ، وقوله : « إعداماً » معطوف على التمييز بعاطف مقدر ، والأصل الأصيل لهذا الكلام : وإيجاد ما أمكن أو إعدامه حائز فى حقه تعالى ، ثم حذف المضاف - وهو إيجاد - وما عطف عليه ، فأقيم المضاف إليه مقامه ، ثم جاء بالتمييز - وهو المضاف المحذوف وما عطف عليه - فصار الكلام وما أمكن جائز فى حقه تعالى من جهة إجماده وإعدامه ، وإذا نظرت إلى هذا التقدير اندفع عندك ما يقال : إنه لا فائدة فى هذا الإخبار ؛ لأن البتدأ والخبر شيء واحد ، لأن الجائز هو الممكن ، والممكن هو الجائز ، فكأنه قال : والجائز جائز فى حقه تعالى ، أو قال : والممكن ممكن فى حقه تعالى و « ما » فى قوله « ما أمكننا » اسم موصول ، وهو دال على العموم : أى أنه يجوز عليه تعالى إيجاد كل ممكن أو إعدامه ، وهذا الكلام يرد على طائفتين الأولى الذين يقولون بأن بعض الأمور للمكنة واجبة عليه سبحانه وتعالى كالمعترلة الذين ذهبوا إلى أنه يجب عليه تعالى أن يفعل ما هو الصالح لعباده ، والطائفة الثانية الذين ذهبوا إلى أن بعض الأمور المكنة مستحيلة عليه تعالى ، كالبراهمة الذين ذهبوا إلى أن بعثة الرسل مستحيلة ، وسيأتى الكلام على كل واحدة من هاتين المسألتين تفصيلاً ، إن شاء الله تعالى .

ما يصح في نظر العقل وجوده وعدمه - يعني أن الجازم العقلي (في حقه) تعالى هو (ما أمكننا) أي : فعل كل ممكن وتركه ، لكنه عبر عن الفعل بقوله (إيجاداً) وعن الترك بقوله (أعداماً) ومثل لبعض جزئيات الجازم فعله وتركه في حقه سبحانه وتعالى بقوله (كرزقه) بفتح الراء - من إصافة المصدر لفاعله ، أي كرزق الله العبد (الغني) ضد الفقر ، مثال للفعل ، ومثال الترك عدم رزق الله العبد إياه .

ثم أشار إلى المسألة المترجمة بخلق الأفعال مفرعاً على مانع من وجوب وخذ آيته تعالى وعموم علمه للمعلومات وقدرته وإرادته لاسائر الممكنات فقال : وإذا ثبت وجوب انقراضه تعالى بالخلق والإيجاد (فخالق^(١)) أي قاله

(١) المراد بالعبد في قول المصنف « وخالق لعبده » كل مخلوق يصدر عنه فعل ، سواء كان أوعير عاقل ، ومن الناس من قصر العبد على المكلف ، بدعوى أن بعض الأداة التي ذكرها العلماء في هذه المسألة لا تجري في غير فعل المكلف ، و « ما » في قول المصنف « وما عمل » مصدرية تبيك ما بعدها بمصدر ، وتقدير العبارة : والله خالق لعبده وأعمل عبده ، ولا خلاف في أنه خالق لعبده ، وإنما ذكره للتبديد لذكر ما بعده ، وللتأسي بقوله تعالى : (والله خلقكم وما تعملون) .

وهذه المسألة ذات فرعين : أحدهما بيان هل الموجد للعمل المنسوب إلى العبد هو قدرة الله تعالى أم قدرة العبد ؟ وثانيهما بيان هل للعبد فيه كسب أولاً ؟ وقد ذكر المصنف الفرع الأول هنا ، وسيأتي قريباً يتكلم عن الفرع الثاني بقوله : « وعدا للعبد كسب »

وخلاصة القول في هذه المسألة أن مذهب أهل السنة أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها ، وليس لقدرة العباد تأثير فيها ، بل الله تعالى أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً ، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المذكور مقارناً لهذه القدرة وهذا الاختيار اللذين أوجدهما الله تعالى فيه ، فيكون فعل العبد على هذا مخلوقاً لله تعالى إبداعاً وإحداثاً ، ومكسوباً للعبد ، والمراد بكسبه مقارنة وجود الفعل لقدرة واختياره ، من غير أن يكون هناك تأثير منه أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً ،

المراد بالعبد

المراد
بكسبه
الغيب

وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري ، وسيأتي إيضاح معنى السكسب في الكلام على
الفرع الثاني من فرعى المسألة ، وقال أكثر المعزلة : أفعال العباد واقعة بقدرتهم وحدها
على سبيل الاستقلال بلا إيجاب ، بل باختيار ، وذهب طائفة من المتكلمين إلى أنها واقعة
بالقدرتين معاً ، وهذه الطائفة تختلف فيما بينها : فمنهم من يقول أفعال العباد واقعة بمجموع
القدرتين قدرة الله تعالى وقدرة العبد ، على أن تتعلق القدرتان جميعاً بالفعل نفسه ، وهذا
مذهب الأستاذ من أهل السنة والنجار من المعزلة ، وعندهما لا يتمتع اجتماع مؤثرين على أثر
واحد ، ومنهم من يقول : أفعال العباد واقعة بالقدرتين جميعاً ، على أن تتعلق قدرة الله
بأصل العمل ، وتعلق قدرة العبد بوصف العمل من كونه طاعة أو معصية إلى غير ذلك من
الأوصاف التي لا توصف بها أفعاله سبحانه وتعالى ، كما في لطم اليقيم تأدياً أو إيذاءً ؛
فإن نفس اللطم واقع بقدرة الله تعالى وتأثيره ، وأما كونه بعد طاعة إن قصد تأديبه
ومعصية إن قصد إيذاؤه فواقع بقدرة العبد وتأثيره ، وذهب الحكماء — ونسبهم إمام
الحرمين — إلى أن أفعال العباد الاختيارية واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التحلف
بقدرته بختمها الله تعالى في العبد إذا قارنت حصول الشرائط وانقضاء الموانع

واستدل أهل السنة على ما ذهبوا إليه بالنصوص ، وبوجوه من العقول :

الأول : أن فعل العبد ممكن في نفسه ، وكل ممكن فهو مقدور لله تعالى ، ولا شيء مما
هو مقدور لله تعالى بواقع بقدرة العبد . أما المقدمة الأولى فظاهرة لا تحتاج إلى استدلال ،
وأما الثانية فدليلها ما مر من شمول قدرته سبحانه للممكنات بأسرها ، وأما الثالثة — وهي عند
التحقيق كبرى قياس ثان طويت صفراء لكونها نتيجة القياس الأول — فدليلها امتناع اجتماع
قدرتين مؤثرتين على أثر واحد ، وإذا ثبت هذا ثبت أن فعل العبد ليس بواقع بقدرة العبد
الثاني : لو كان العبد موجداً لأفعاله بالاختيار والاستقلال لوجب أن يعلم تفاصيلها ، لكنه
لا يعلم تفاصيل أفعاله ؛ فلا يكون موجداً لها باختياره واستقلاله ، أما الملازمة التي في قولنا
« لو كان موجداً لأفعاله لكان عالماً — إلخ » فدليلها أن كلاماً من الأزيد والأقص مما أتى به كان
ممكناً أن يقع ؛ إذ كل فعل من أفعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان
فوقوع الفعل على الوجه للمعين ، دون سائر الوجوه التي كان يمكن وقوعه عليها ، لأجل
القصد إليه بخصوصه والاختيار للتعليق به وحده ، وهذا يستدعي العلم بالوجوه التي يمكن
أن يقع كل فعل عليها ويأشار الوجه المعين دون غيره ، وذلك مما تشهد به البديهة ، وإذا

فتفاصيل الأفعال الصادرة منه باختياره لابد أن تكون مقصودة معلومة له . وأما الاستثنائية التي هي قولنا « لكنه لا يعلم تفاصيل أفعاله » فدليلها أن الناسم والساهي قد يفعل كل منهما باختياره فعلا كاتقلابه من جب إلى جنب آخر وعوّه وهو لا يشعر بكمية ذلك العمل ولا كميته ، وأبدا المحرك مما لأصغره محرك لكل أجزائها لا محالة ، ولاشهور له بها ، فكيف يتوهم أنه يعرف حركتها ويقصدها ؟ ومتى ثبتت كل هذه المقدمات ثبت ضرورة أن العبد غير موجد لأفعاله بالاختيار والاستقلال .

الثالث : لو كان العبد موجداً لفعله باختياره وقدرته استقلالاً لوحده أن يكون متمكناً من فعل كل عمل يقدم عليه وتركه وإلا لم يكن قادراً عليه مستقلاً بإيجاده ولوحده أيضاً أن يكون ثمة مرجح يرجح فعله على تركه ؛ إذ لو لم يتوقف على المرجح والحرص أن صدور العمل عن العبد حائز لا واجب للزم ترجيح أحد الأمرين المتساويين غير مرجح ، وهو محال ، وإذا لزم وجود المرجح ، فهذا المرجح إما أن يكون من العبد باختياره فيلزم التسلسل لأننا ننقل إلى صدور هذا المرجح منه ، وهكذا ، وإن كان المرجح من الله تعالى فهو المطلوب وههنا شيآن تريد أن تنبهك إليهما :

الأول : أنه قد تبين لك أن أهل الله جميعاً متمقنون على أن الله تعالى خالق العباد ، وعلى أنه خالق أفعالهم الاضطرارية كاتنفاضة الحصى وحركة القاب والمعدة وحركة الرنمش ، وتبين لك أن مذهب أهل السنة أن الله تعالى هو الخالق لأفعال العباد الاختيارية أيضاً حيرها وشربها ، وأن للعبد فيها كسباً ، فإذا وجدت في القرآن الكريم أو السنة النبوية نسبة العمل الاختياري إلى العبد فمشوّه النظر إلى ماله فيه من الكسب ، وإذا وجدت في القرآن الكريم أو السنة النبوية نسبة الأفعال إلى الله تعالى فهو بالنظر إلى حقيقة الحال وأنه سبحانه هو الخالق لكل شيء .

الأمر الثاني : أن الأدب يقتضي أن ننسب الخير إلى الله تعالى لأنه الفاعل الموجد وأن ننسب الشر إلى أنفسنا لأننا كسبناه لها ، وقد جاء هذا الأدب العالي في كثير من آيات الكتاب العزيز ، انظر إلى قوله تعالى على إسماعيل الخليل عليه الصلاة والسلام : (الذي خلقني فهو يهدين ، والذي هو يطعمني ويسقين ، وإذا مرضت فهو يشفين) تجده قد أسند كل الأفعال إلا للارض إلى الله تعالى لكونها خيراً وفعلها ممة من الله على عبده ، فلما ذكر المرض أسنده إلى نفسه مع أنه يعلم حق العلم أن الله هو الموجد للارض أيضاً ، ثم تدبر في قول العبد

تعالى لا غيره هو الخالق (لِعَبْدِهِ) المراد منه كل مخلوق يصدر عنه الفعل ، عاقلاً كان أو غيره (وَمَا يَحْمِلُ) أى وخالق أيضاً لسائر أفعاله الاختيارية ، وإنما الاضطرارية فهي مخلوقة له تعالى باتفاق أهل الحق وغيرهم ؛ فالفعل مخلوق له تعالى وإن كان قائماً بالعبد كالبياض القائم بالجسم بخلق الله تعالى وإيجاده و (مُؤَفَّقٌ) من التوفيق ، وهو لغة : التأليف ، وشرعاً : خَلَقُ قدرة الطاعة والداعية إليها في العبد ، كما قاله إمام الحرمين ، وأراد بالقدرة سلامة الأسباب والآلات ؛ فزاد قيد الداعية لإخراج الكافر ، ولما أراد الأشعري بالقدرة العرض المقارن للطاعة عرفه بقوله : خلق قدرة الطاعة في العبد ؛ فلا يصدق

الصالح لموسى عليه الصلاة والسلام : (أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردت أن أغرقها) مع قوله : (فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما) فإنك تجده نسب إحداث العيب بالسفينة إلى نفسه لكونه في طاهر الأمر شراً ، فلما ذكر المنة على العامين وظاهر أمرها الخير نسبها إلى الله تعالى ، وكل من عبد الله ، ولكن هذا أدب في الكلام علماء الله تعالى ، نسأله سبحانه أن يؤدبنا بأدب تنزيهه الذي أدب به رسوله وصفوته من خلقه ، آمين .

(١) احتاجت كلمة العلماء في تفسير قدرة الطاعة ؛ ففسرها إمام الحرمين الجويني بأنها وسلامة الأسباب والآلات ، والمراد من الأسباب الأشياء التي تكون حاملة على فعل الشيء ، والمراد من الآلات الأشياء التي تكون بها المعونة على فعل الشيء ، ونضرب لك مثلاً يتضح به أمر كل من الأسباب والآلات ، أنت تريد الصلاة مثلاً ، فلما الذي تتوضأ به من الأسباب العرفية لفعل الصلاة ، والأعضاء التي تحاول بها فعل هذه الطاعة آلات لها ، فإذا فسرنا قدرة الطاعة التي منحها الله تعالى في العبد بهذا التفسير احتجنا إلى زيادة قيد في تعريف التوفيق ، حتى لا يقال : إن الكافر موفق إذا ؛ لأن الله تعالى خلق فيه قدرة الطاعة بهذا المعنى ، وهذا القيد هو أن نقول في تعريف التوفيق « هو خلق قدرة الطاعة في العبد وتسهيل سبيل الخير إليه » أو يقال « التوفيق هو خلق الله قدرة الطاعة في العبد والداعية إليه » والمراد من الداعية الليل النفساني بحيث يجد في نفسه انسياقاً إليها ورغبة في فعلها ، ولا شك أن الله تعالى خلق في الكافر قدرة الطاعة بالمعنى السابق ذكره ، ولكنه لم يخلق

على الكافر ، يعني أن مما يجب اعتقاده أن الله تعالى هو الخالق لقدرة الطاعة
 فيمن أراد توفيقه ، وهو المراد بقوله (لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَصِلَ) لرضاه ومحبه
 (وَخَازِلٌ) أى : خالق لقدرة المعصية فيمن أراد خذلانه ، أى ترك نصرته
 وإعاقته ، وهو المراد بقوله (لِمَنْ أَرَادَ بُعْثَهُ) عن رضاه ومحبه ؛ فكفى عن

فيه الميل النفساني إليها ، أو لم يسئل عليه سلوك سبيلها ؛ فيكون الكافر غير موفق لعدم
 خالق الميل النفساني أو لعدم وجود التسهيل المذكور فيه ، وفسر الأشعري قدرة الطاعة
 بأنها « العرض المقارن لفعل الطاعة » وعلى هذا التفسير لا يحتاج إلى ضميعة شئ لسكى
 نخرج الكافر ؛ لأن الكافر لم يخلق الله تعالى فيه قدرة الطاعة بهذا المعنى ، وأورد على
 هذا الكلام أن تكليف الله تعالى عباده بفعل الطاعات واقع منه سبحانه قبل فعل العبد
 الطاعة ؛ فإذا فسرنا القدرة على الطاعة بهذا التفسير لزم أن يكون المكلف في وقت التكليف
 عاجزاً عن فعل ما كلف به ، وهو مجموع الوقوع ، وأحسن ما نراه في الجواب عن هذا أن
 نقول : إن القدرة على فعل الطاعة على ضربين : الأول قدرة واستطاعة بمعنى تمكن الله
 العبد من أن يفعل الفعل أو يتركه بمحض اختياره ، وهذه هي مناط الأمر والنهى وهي
 الصحيحة للفعل ، ولا شك أنه يجب فيها بهذا المعنى أن تقارن الفعل ، والثاني قدرة
 واستطاعة يجب معها وجود الفعل ، وهي غير شك مقارنة للفعل لاسابقة عليه ، وقد
 أشارت نصوص الشريعة من الكتاب والسنة الصحيحة إلى هذين الضربين .

فالإشارة إلى الأول منهما في قوله تعالى : (وَفَعَّلْنَا عَلَى النَّاسِ حِجَّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ
 سَبِيلًا) وقوله سبحانه : (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ) وفي قوله عليه الصلاة والسلام لعمران
 ابن حصين : « صل قائماً ، فإن لم تستطع فقل جنب » ومعلوم أن الحج والصلاة واجبان
 على المستطيع بمعنى التمكن من العمل للنهى له ، سواء أفعّل أم لم يفعل .

والإشارة إلى الضرب الثاني في قوله تعالى : (مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ)
 وقوله : (وَعَرَضْنَا حَبْلَهُمْ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرِصًا ، الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي ،
 وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا) فالمراد بعدم استطاعتهم مشقة ذلك عليهم ، وصعوبته على نفوسهم ،
 فنفوسهم لا تقبل عليه ولا تريده ، وإن كانوا قادرين على فعله متمكنين منه لو أرادوه .

وهذا إيضاح وبيان لما أجاب به القوم من أن العبد قادر حين التكليف بالقوة القرينة
 لما اتصف به من سلامة الآلات وتوافر الأسباب

التوفيق المراد بالوصول ، وعن الخذلان المراد بالبُعد ، تعبيراً باللازم عن
اللزوم ؛ فالموفق لا يعصي ؛ إذ لا قدرة له على المعصية ، كما أن المخذول لا يطيع ؛
إذ لا قدرة له على الطاعة ، واستغنى بنسبة خلق التوفيق إليه تعالى عن نسبة
الهداية ، و بنسبة خلق الخذلان عن نسبة خلق الضلال والظلم والطبع
والأكثية والمد في الطغيان ، والأصل في ذلك قوله تعالى : « إنك لا تهدي
من أحببت ، ولكن الله يهدي من يشاء » « فمن يريد الله أن يهديه يشرح
صدره للإسلام ، ومن يريد أن يضلّه يجعل صدره ضيقاً حرجاً » .

ولما اختلف الأشاعرة والماتريدية في الوعد والوعيد أشار إلى ذلك
بقوله : (و) مما يجب شرعاً اعتقاده أن الله تعالى (منجز) أي مُطع (لمن أراد)
به خيراً (ووعده)^(١) الذي سبقت به إرادته في الأزل ؛ إذ المراد لا يتخلف عن

(١) مفعول « أراد » في قول الصنف « ومنجز لمن أراد وعده » محذوف ، وأما
قوله « وعده » فهو مفعول منجز ، والمجر : المعطى ، والمراد بالوعد الموعود به ، ومعنى
الكلام : أن وعد الله تعالى المؤمنين بالجنة والثواب لا يتخلف شرعاً ، وهذا أمر مقطوع
به لقوله تعالى : (وعد الله ، لا يخلف الله وعده) وقوله حل ذكره : (إن الله لا يخلف الميعاد)
والمراد بالميعاد الوعد كما قاله المفسرون ، ويان وجه كونه مقطوعاً به أنه لو تخلف إعطاء الله
تعالى الموعود به لزم الكذب والسفه والخلف والنقص ، وكل واحد من هذه الأشياء محال
على الله تعالى ؛ لما أدى إليها أو إلى بعضها فهو محال أيضاً ، وهذا التقدير متفق عليه بين كل
من الأشاعرة والماتريدية ، وأما الوعيد — وهو تعذيب الله الكفار والعصاة وإدخالهم النار —
فذهب الأشاعرة إلى أنه يجوز أن يخفر الله الذنوب ، ويدخل مرتكبها النار ولا يعذبه ، كما
يجوز أن يحاقه ويدخله النار ، واستدلوا على ذلك بنحو قوله تعالى : (إن الله يخفر الذنوب
جميعاً) وبقوله سبحانه على لسان عيسى عليه السلام : (إن تعذبهم فإنهم عبادك ، وإن تغفر لهم فإنك
أنت العزيز الحكيم) ولولا أن عيسى عليه السلام علم أن غفران الذنوب جائز شرعاً لما قال هذا ،

وأيضاً فإن إخلاف الإنسان ما نؤعد به وهدد به لا يعد نقصاً ، بل يعد كرمًا وحسن خلق ،
وقد نصح به الناس ؛ فمن ذلك قول الشاعر :

وإني وإن أوعدت أو وعدت تخلف إبعادي ومنجز موعدتي

فلما اختلف أمر الخلف في الوعد والوعيد ، فقد انعكس إخلاف الوعد نقصاً ، وعدوا
إخلاف الوعيد كرمًا ، وكان الله سبحانه وتعالى موصوفًا بكل كمال ، حار أن يخلف الإبعاد
ولم يحز أن يخلف الوعد

وذهب الماتريدية إلى أنه لا يجوز عليه سبحانه أن يخلف الوعيد كما لا يجوز عليه أن
يخلف الوعد ، واستدلوا على ذلك بأنه لو جار تخلف الوعيد لارمعه معاصد كثيرة : منها
وقوع الكذب في خبره تعالى الذي أخبر فيه بأن يعاقب من اقترف الآثام ، والكذب في
خبره تعالى محال ، ومنها تبدل القول ، وهو سبحانه وتعالى يقول : (ما يدل القول لدى
وما أنا بظلام للعبيد) ومنها أنه يستتبع القول بعدم خلود الكفار في النار حيث جوزنا أن
يعفو الله ، وخلود الكفار في النار مما قامت الأدلة المتوافرة عليه .

وقد أجاب الأشاعرة على ذلك ؛ أما عن لزوم الكذب فقالوا : لا سلم أنه يلزم
الكذب ؛ لأن الكريم إذا أخبر بالوعد فإن اللائق بكرمه أن يسي إخباره به على المشيئة
وإن لم يصرح بها ؛ فإذا قال : « لأعذبن زيداً » مثلاً فإن نيته أن يعذبه إن شاء ؛ ولو لم
يعذبه لم يكن كاذباً ؛ لأنه لم يشأ عذابه ؛ بخلاف الوعد فإن اللائق بالكريم أن يسي إخباره
على الجزم ، وقد وجدنا في الحديث مصداق ذلك ، وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم :
« من وعده الله على عمل ثواباً فهو منجز له ، ومن أوعده على عمل عقاباً فهو بالخيار ؛
إن شاء عذبه ، وإن شاء غفر له » وأما عن لزوم تبديل القول فإن المنوع إما هو تبديل
القول في وعيد الكفار أو من لم يرد الله تعالى العفو عنه ، وهو نحو الجواب عن الموضوع السابق
وأما عن استتباع القول بعدم خلود الكفار في النار فإننا لا نسلم ذلك ؛ لأننا نقرر أنه لا
يجوز العفو عن الكفر ؛ فيكون ما ذكرناه مقصوداً على عصاة المؤمنين ، وهذا التخصيص
مستفاد من قوله تعالى : (إن الله لا يغير أن يشرك به ، ويغير ما دون ذلك لمن يشاء)

وينبغي على هذا الخلاف أنه : هل يجوز أن يقول الإنسان في دعائه : اللهم اغفر لي

الإرادة؛ لأنه لو تخلف إعطاء الموعد به لزم الكذب والسفاهة والخلف والتبديل في القول، وهو خلاف قوله تعالى «إِنَّكَ لَا تَخْلِفُ الْمِيعَادَ» «مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ» فالثواب فضل من الله تعالى وعده به المطيع، فينبى له به؛ لأن الخلف في الوعد نقص يجب تنزيهه تعالى عنه، بخلاف الوعيد؛ فإنه لا يستحيل إخلاله؛ فيجوز عليه سبحانه أنه لا ينبى به من أو عده إياه، لأن الخلف في الوعيد لا يعد نقصاً، بل يعد كرمًا يتمدح به، والكريم إذا أخبر بالوعيد فلا تلقى بكرمه أنه ينبى إخباره به على المشيئة، وإن لم يصرح بها، بخلاف الوعد؛ فإن اللائق بكرمه أنه ينبى إخباره به على الجزم، هذا مذهب إليه الأشاعرة، ومذهب الماتريدية إلى امتناع تخلف الوعيد كالوعد، وجعلوا الآيات الواردة بموم الوعيد مخصوصة بالمومن المفقور له.

وأشار إلى اختلافهما أيضاً في السعادة والشقاوة بقوله: ومما يجب اعتقاده أن يكون (فوز السعيد) أي ظفرو بحسن الخاتمة وإيمان الموافاة (عنده) تعالى (في الأزل^(١)) على مذهب إليه الأشاعرة، والأزل: عبارة عن عدم الأولية،

ولجميع المسلمين جميع الذنوب، أو لا يجوز ذلك؛ فأما الماتريدية فيقولون: لا يجوز الدعاء بهذه العبارة وأمثالها، وأما الأشاعرة فيقولون: يجوز، والله تعالى أعلى وأعلم

سر السعيد (١) المراد بالسعيد هنا عدم الأشاعرة أي يموت على الإيمان، والمراد بالشقى الذي يموت على الكفر؛ والعرض تقرير أن سعادة السعيد أي موته على الإيمان وشقاوة الشقى أي موته على الكفر مفترقان في الأزل لا يتغيران ولا يتبدلان؛ فمن حتم له بالإيمان دل على أنه في الأزل كان من السعداء وإن سبق ذلك كفر، ومن حتم له بالكفر دل على أنه في الأزل كان من الأشقياء، وإن تقدمه إيمان، كما يدل لذلك حديث الصحيحين، وفيه «إن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة

أو عن استمرار الوجود في أزمنة مُقدَّرة غير متناهية في جانب الماضي (كذا الشَّقِيُّ) أي شقاؤه ووقوعه في سوء الخاتمة وكفر الموافاة أزلى عنده تعالى ، مثل سعادة السعيد (ثُمَّ لَمْ يَنْتَقِلْ) كل واحد عما ختم له به ، وإلّا لزم انقلاب العلم جهلاً ، وتبدّل الإيمان كُفراً بعد الموت ، وعكسه ، وهو يدهى الاستحالة .
ومراد المصنف — رحمه الله تعالى — أن السعادة والشقاوة أريتان .
أي مُقدَّرتان في الأزل ، لا تتغيران ، ولا تبدلان ؛ فالسعادة . الموت على الإيمان ، والشقاوة : لموت على الكفر ؛ لتعلق العلم الأزلى بهما كذلك .
فالسعيد : مَنْ علم الله في الأزل موته على الإسلام ، وإن تقدم منه كفر .

فیدخلها ، وإن أحدكم يعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها وهذا الذي ذكرناه هو مذهب الأشاعرة كما قلنا وذهب للاريدية إلى أن السعادة هي الإيمان في الحال ، والشقاوة هي الكفر في الحال ، وإدابات الكافر على الإيمان قد قلب شقاؤه سعادة ، وإدابات المؤمن على الكفر — والعباد بالله تعالى — قد انقلب سعادته شقاؤه ، وترتب على هذا الخلاف في أنه هل يجوز أن يقول الإنسان : أنا مؤمن إن شاء الله ، أو لا يجوز ذلك ؟ فعلى مذهب الأشاعرة يجوز أن يقول ذلك ؛ لأن المعنى بهذه العبارة عندهم أنا أرجو أن يشاء الله لي أن أموت على الإيمان ، وعند الاريدية لا يجوز للإنسان أن يقول ذلك ؛ لأن حاصل هذه العبارة هي مذهبهم موم أنه شاك في إيمانه في الحال ، أو أنه يعلق حصول إيمانه الآن على الشك ، وكلاهما قاذح في حصول الإيمان ، ومن العلماء من حمل الخلاف في هذه المسألة بين أئمة الشريعة ؛ فقال : يجوز الإمام الشافعي أن يقول الإنسان : أنا مؤمن إن شاء الله ، ومنعه مالك وأبو حنيفة ، وقال بعض أتباع الإمام مالك : إنه يجب على الإنسان أن يقول ذلك ، ولا شك أن الخلاف في جوار إطلاق هذه العبارة ومعها خاص بحالة ما إذا لم يرد للتكلم بها أنه شاك في الإيمان ، وما إذا لم يرد استبرك بذكر اسم الله تعالى ؛ فأما إذا قال ذلك وهو يريد أنه شاك فهو غير جائز بالإجماع ؛ لأن الشك في إيمان نفسه كفر ؛ وإذا قال ذلك وهو لا يريد إلا التبرك بذكر اسم الله تعالى فإنه جائز بالإجماع .

والشقي : مَنْ علم الله في الأزل موته على الكفر ، وإن تقدم منه إسلام ،
ويترتب على السعادة الخلود في الجنة وتوابعه ، وعلى الشقاوة الخلود في النار
وتوابعه ، وعلى هذا يصح أن تقول « أنا مؤمن إن شاء الله تعالى » نظر المآل
وعند الماتريدي لا يصح ذلك ، نظراً للحال ؛ إذ السعيد عندكم هو المسلم ،
والشقي : هو الكافر ، والسعادة : الإسلام ، والشقاوة : الكفر ؛ فيتصور
في السعيد أن يشقى ، بأن يرتد بعد الإيمان ، ويسعد الشقي بأن يؤمن بعد
الكفر ؛ فليس كل من السعادة والشقاوة أزلياً ، بل تغيران وتبدلان ،
والخلف لفظي ؛ لأن الأشعري لا يحيل ارتداد المسلم الغير المعصوم ، ولا
إسلام الكافر الغير المحتوم عليه بالشقاوة ، والماتريدي لا يجوز الارتداد على
مَنْ علم الله موته على الإسلام ، ولا الإسلام على مَنْ علم الله موته على
الكفر .

ثم أشار إلى المسألة المترجمة عندكم بمسألة الكسب ، فقال : (وَعِنْدَنَا ^(١))

(١) قد تقدم القول في أن الله تعالى خالق لأفعال العبد الاختيارية ، وهذا هو الفرع
الثاني من فروع هذه المسألة ، على ما ذكرنا لك آنفاً (ص ١٣٩) وحاصل ما أشار للمصنف
إليه هنا أن في هذه المسألة ثلاثة مذاهب ؛ الأول : مذهب أهل السنة والجماعة ، وحاصله
أن للعبد في أفعاله الاختيارية كسباً ، وأنه ليس له إلا ذلك الكسب ؛ فليس هو مجبوراً عليها
كما يقول الجبرية ، وليس هو خالقاً لها كما يقول المعتزلة ، والثاني : مذهب الجبرية ، وحاصله
أن العبد ليس له شيء في عمله الاختياري ، لا خلق وإبداع ولا كسب ؛ بل هو مجبور
مقهور على فعله ، ومثله مثل الريشة المعلقة في الهواء تقلبها الريح كيف شاءت ، وإلى هذا
يشير الشاعر على مذهبهم القاسد :

ألقاه في اليم مكتوفاً ، وقال له : إياك إياك أنت تبذل بالماء

والثالث: مذهب المعتزلة وحاصله أن العبد خالق لأفعاله الاختيارية بقوة وقدرة خلقهما
الله فيه ، ومن هذا التعرير تعلم أن الجبرية أفرطوا في غلوهم ، والمعتزلة فرطوا ، فأما أهل
السنة فكان مذهبهم وسطا .

ولعلماء اختلاف في تفسير الكسب على مذهب أهل السنة ، وقبل أن نبينه لك موضعاً
يذكر لك أن هناك أربعة أمور ، أولها : الإرادة السابقة على الفعل ، وثانيها : القدرة
المقارنة للفعل ، وثالثها : نفس الفعل المقارن للقدرة عليه ، ورابعها : الارتباط والتعلق
بين القدرة التي يكون بها العمل وبين الفعل نفسه ، إذا علمت هذا فاعلم أن من العلماء من
جعل الكسب هو الإرادة التي هي العزم على الفعل وتوجيه القصد والنية إليه ، ومنهم من
جعل الكسب هو التعلق بين القدرة والفعل ، ولهم في تعريجه عبارتان : الأولى قول
«مذهبهم» الكسب هو ما يقع به المقذور من غير صحة انفراد القادر به » وهو يتشبه على
المذهبيين جميعاً ؛ إذ يصح أن نجعل « ما » في قولهم « ما يقع به المقذور » نكرة موصوفة
واقعة موقع ارتباط ؛ وأن نجعلها نكرة موصوفة واقعة موقع إرادة ، فكأنه على التقدير
الأول قد قيل : الكسب هو : هو ارتباط وتعلق يقع به المقذور — إلخ ، وكأنه على
التقدير الثاني قد قيل الكسب : إرادة يقع بها المقذور — إلخ ، والمقدور في هذا
التعريف يراد به الفعل كالحركة ونحوها . والمراد بالقادر في هذا التعريف العبد ، ومعنى
قولهم : « من غير صحة انفراد القادر » من غير تحوير كون العبد منفرداً بفعل ذلك
المقدور ، بل ومن غير صحة كون العبد مشاركاً في فعل ذلك المقذور ؛ إذ لا تأثير للعبد
توجه ما ، لا على الاستقلال ولا على المشاركة ، والله سبحانه وتعالى هو المفرد بصوم التأثير /
وليس للعبد إلا مجرد المقارنة أو توجه القصد ؛ فإذا جعلت الكسب هو الارتباط لم يكن
الكسب حينئذ مخلوقاً ؛ لأن الارتباط أمر اعتباري لا وجود له ، وإذا جعلت الكسب
هو الإرادة الحادثة التي تنوجه نحو الفعل كان الكسب حينئذ مخلوقاً ، والتعريف الثاني
هو قول بعضهم « الكسب هو ما يقع به المقذور في محل قدرته » ويمكن — كما ذكرنا
في شرح التعريف الأول — أن يجعل « ما » في قولهم « ما يقع به المقذور » على التعلق ،
وعلى الإرادة ، والمقدور هنا هو المقذور هناك ، وعمل القدرة الجارحة التي بها الفعل /
كالبدي في الضرب .

فإن قلت : فلا معنى لهذا الكلام إلا أن مذهب أهل السنة يدل على أن العبد مختار في

الكلام
الذي
هو
المراد
بالقادر
هو
الله
تعالى
والعبد
هو
المقدور

الظاهر لا غير ، وهو مجبور في الباطن ، وأى قسمة لهذا الاختيار الظاهري ؟ مع قولكم : إن الله تعالى قد علم وقوع العمل من العبد ، وما علم الله وقوعه فلا بد من وقوعه ، ثم أنتم تقولون : إنه سبحانه وتعالى قد خلق فيه القدرة على هذا العمل ، فلا خلاف بينكم وبين الجبرية إلا في الاختيار الظاهري ؛ فهم يقولون : العبد مجبور ظاهراً وباطناً ، وأنتم تصيرون إلى القول بأنه مجبور باطناً ، وإن كان مختاراً ظاهراً .

فالجواب عن هذا الكلام أن نبادر بأن نقرر لك أن كثيراً من المحققين قد سلموا استلزام هذا الكلام للجبر باطناً ، وأجابوا عنه بقولهم : إن الله تعالى لا يسأل عما يعمل وهم يسألون ، وهذا جواب لا يشفي عليل أهل النظر ؛ لأن الجبرية أن يقولوا مثل هذا ، وهم لا ينكرون أن الله تعالى لا يسأل عما يعمل ، ولهذا كان الحق في هذه المسألة أن يقال : لا شك أن ماهيات الممكنات كلها — ومنها الأفعال التي تنسب إلى العباد — معلومة لله سبحانه وتعالى أولاً ، وإذا كانت معلومة له سبحانه فهي عنده متعبرة في أنفسها تميزاً ذاتياً غير مجعول ؛ لأن تعلق العلم بها تعلق انكشاف وإحاطة بغير تأثير كما هو معلوم وكما ذكرناه فيما سبق ، ومن يميزها في ذاتها أن لها أسباباً ناشئة عن استعدادات ذاتية غير مجعولة أيضاً ؛ فإذا تعلق العلم الإلهي بها على ما هي عليه في أنفسها وبأنها يقتضيه استعدادها تعلق الإرادة الإلهية بهذا القدر اختاره العبد بمقتضى استعداده ؛ فيصير مراده بعد تعلق الإرادة الإلهية مراد الله تعالى ؛ فاختياره الأزلي بمقتضى استعداده متبوع للعلم للتبوع للإرادة واختيار العبد فيما لا يزال تابع للإرادة الأزلية المتعلقة باختياره ، فالعباد منساقون إلى فعل ما يصدر عنهم باختيارهم ، لا بالإكراه والجبر ، وليسوا مجبورين في اختيارهم الأزلي ؛ لأنه سابق للترتبة على تعلق العلم الذي هو سابق على تعلق الإرادة ، ولإيضاح ذلك نقول : إن مما أثرته أشياء مترتبة : أولها اختيار العبد أولاً ، وهذا هو المعلوم ، والثاني : تعلق علم الله تعالى بهذا الاختيار ، والثالث تعلق إرادة الله تعالى به ، والرابع : وقوعه وفقاً للإرادة ، وهذا الرابع هو الذي يقال إن العبد مجبور فيه ، وعند التحقيق لا جبر ؛ لأنه ما من شيء به يبرزه الله تعالى بمقتضى الحكمة وينصه على الممكنات إلا وهو مطلوبها بلسان استعدادها وما حرم الله أحداً من خلقه شيئاً من ذلك ، كما يشير إليه قوله سبحانه : (الذي أعطى كل شيء خلقه) أى الثابت له في الأزل بما يقتضيه استعداده الذي ليس مجعولاً ، وليس يضر أن الصور الوجودية الحادثة بمجوعة ، وقوله سبحانه : (فأنهم فجوروا وتقواها) معناه

أرشدنا وساقنا إلى اختيار ما هو ثابت لها في نفس الأمر ، ثم إن فائدة إرسال الرسل وإبذارهم من أرسلوا إليهم بعد أن علم الله تعالى أن منهم من لا يشر فيه الإنذار هو استخراج سر ما سبق به العلم التابع للمعلوم من طواعية بعض المكلفين وإيلاء بعضهم الآخر ؛ لئلا يكون على الله حجة بعد الرسل ؛ فإن الله تعالى لو أدخل فريقا من الناس النار سابق علمه أنهم لا يؤمنون لكان شأن المعبود منهم ما وصف الله تعالى بقوله : (ولو أنا أهلككم بعد ذلك من قبله لقلوا : ربنا لو لا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نبدل ونحرم) فأرسل سبحانه الرسل مبشرين ومنذرين ليستخرج ما في استعداد العباد من الطوع والإيلاء ، فيهلك من هلك عن بينة ، ويحيى من حي عن بينة ، إذ بعد الذكرى وتلج رسالة تحرك الدواعي للطوع أو الإيلاء بحسب الاستعداد الأزلي فيرتب عليه العمل أو الترك بمشيئة الله وإرادته السابقة التابعة للعلم التابع للمعلوم الثابت ألا الذي هو استعداد العبد ، فيرتب على ذلك النفع والعسر من الثواب والعقاب ، وإنما قامت الحجة على العباد والمدينين والكفار لأن الذي استمعوا عن الإتيان به — بعد بلوغ الدعوة وظهور المعجزة — وهو الإيمان والطاعة لم يكن أمرا محتما لذاته ؛ إذ لو كان محتما لذاته لما وقع من أحد ، فوقع الإيمان والطاعات من بعض العباد يدل على أن الإيمان والطاعات أمور لا تقع لذواتها ، وإنما تمتنع لإيلاء بعض الناس وامتناعهم منها ، وهذا الإيلاء والامتناع ناشئ عن استعدادهم الأزلي باختيارهم الشيء ، وإن كان إياؤه الحادث واقعا بحاق الله تعالى فإن فعل الله تابع لمشيئته سبحانه التابعة لعلمه التابع للمعلوم ، ونعود فنقول : إن العلوم التي هو استعداد العبد من حيث ثبوته ألا غير مجعول ، فعلم الله تعالى يتعلق به ألا على ما هو عليه في ثبوته غير المجعول ، ثم تتعلق الإرادة بتخصيص ما سبق العلم به من مقتضى استعداد الأروى ، فتميز القدرة على طبق الإرادة (قل فله الحجة البالغة ، فلو شاء لهداكم أجمعين) أي ولكه لم يشأ هدايتكم أجمعين ، إذ لم يسبق العلم بذلك لكون العلم ليس إلا كاشفا لما في الاستعداد الأروى ، فالعلوم المستعدة للهداية في نفسه كشفه على ما هو عليه من قبوله لها ، والعلوم المستعدة للعواية تعلق به على ما هو عليه من عدم قبوله للهداية ، فلم يشأ إلا ما سبق به العلم من مقتضيات الاستعداد ، فلم تبرر القدرة إلا ما شاء الله تعالى ؛ فصح أن له سبحانه الحجة البالغة على من حاول أن يعتذر عن نفسه ، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام : « من وجد خيرا فليحمد الله ، ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه » أما في الأول — وهو من وجد خيرا — فلأن الله تعالى متفضل بالإيجاد ، لا واجب عليه ؛ ليحمده على تفضله

أهل السنة والحق ، خلافاً للجبرية والمعتزلة المردود عليهما بقوله « فليس مجبوراً - إلخ » (للعبد) المراد به كل مخلوق يصدر منه فعل اختياري (كسب) لأفعاله الاختيارية ، والكسب : ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر به ، أو ما يقع به المتصور في محل قدرته ، بخلاف الخلق ؛ فإنه ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به ، أو ما يقع به المقدور لا في محل قدرته ، قال كسب لا يوجب وجود المقدور ، وإن أوجب أتصاف الفاعل بذلك المقدور (كلفاً به) العبد ؛ أي ألزمه الله بسببه فعل ما فيه كلفة ؛ لأننا نعلم بالبرهان أن لا خالق سواه تعالى ، وأن لا تأثير إلا للقدرة القديمة ، ونعلم بالضرورة أن القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض أفعاله ، كالصمود ، دون البعض ، كالسقوط ، فسمى أثر القدرة الحادثة كسباً وإن لم نعرف حقيقته ، ويفهم من قوله « كلفاً » رد مذهب الجبرية (ولم يكن) العبد (مؤثراً) في المقدور تأثير اختراع وإيجاد له ، ومراد النظم : أن مذهب أهل السنة أن للعبد كسباً لأفعاله يتعلق به التكليف من غير أن يكون مؤجداً وخالقاً لها ، وإنما له فيها نسبة الترجيع ، كالليل للفل ، أو الترك ، والأصل في ذلك قوله تعالى « وخلق كل شيء فقدره تقديراً » « والله خالقكم وماتعملون » ولو كان العبد خالقاً لأفعاله لكان عالماً بتفاصيلها ، واللازم باطل ؛ فاللزوم كذلك (فلتتربوا) هذا الحكم الخفي

وأما في الثاني — وهو من وجد شراً — فلأنه سبحانه ما أبرز بقدرته إلا ما هو من مقتضى استعداد العبد ، والحمد لله على كل حال ، ونعوذ به سبحانه من أهل الزيغ والضلال .

الإدراك ، مع ظهوره عند مثبت الوحدةانية المحضة له تعالى ، وهذه النسخة هي التي أصلها أستاذنا - رحمه الله تعالى - في الميضة بيده ، وهي أحسن من المتداولة في أيدي الناس . قال : وما معنى أن أشرح عليها إلا غيبة الأصل عنى كما نبه على ذلك بطرة أصله ، وفهم من قوله « ولم يكن مؤثراً » ردُّ مذهب المعتزلة ، لكن القوم لا يكتفون إلا بالتصريح في مقام ردِّ المذاهب الفاسدة .

فلذا أشار إلى رد مذهب الجبرية بقوله (فَلَيْسَ مَجْبُوراً) أي : وإذا علمت وجوب ثبوت كسب العبد باختياره ، فاعتقد أن العبد ليس مجبوراً (ولا اختياراً) له في صدور جميع أفعاله عنه التي من جهتها الكسب السابق كما زعموا أنه منبع لظهورها ، فكيف مُعَلَّقٍ في الهواء تميله الرياح يمينا وشمالا؛ فالحيوانات عندم في أفعالها بمنزلة الجمادات ، لا تتعلق بها قدرها ، لا إيجادا ولا اختراعا ، ولا تناولا ولا اكتسابا ؛ فالواجب اعتقاده أن بعض أفعاله صادر عن اختياره ، وبعضها الآخر عن اضطراره ؛ لما يجده كل عاقل من الفرق الضروري بين حَرَكَتَيْ يد المرتعش الارتعاشية والإرادية حَالَ تَنَاوُلِ بعض الأشياء .

وأشار إلى رد مذهب المعتزلة بقوله (و) الواجب اعتقاده أيضاً أن العبد (لَيْسَ كَلَّا يَفْعَلُ اخْتِيَاراً)^(١) أي : لا يخلق كل فرد فرد من جزئيات

(١) « يفعل » في قول الصنف « وليس كلاً يفعل اختياراً » بمعنى يخلق بدلالة التمام ، و « كلاً » مفعول مقدم لفعل ، و « اختياراً » منصوب على نزع الخافض ، وظاهر هذه

فعله الاختياري ، للاجماع على أنه لا خالق غيره سبحانه وتعالى ، واستناد جميع الممكنات إلى قدرته تعالى وإرادته وعلمه الأزليات ، وعلم من وجوب انفراده تعالى بالخلق بالاختيار ونفي تأثير العبد فيما باشره من الأفعال بطلان دعوى أن شيئاً يؤثر بطبعه ، أو بقوة فيه ، وإنا الله تعالى بحسب جري العادة يخلق ذلك الأثر عنده ، لا به ، كالستر عند اللبس ، والرى عند الشرب ، والاحتراق عند مماسة النار .

ثم فرع على وجوب انفراده تعالى بخلق أفعال العباد ، وأنه لا تأثير لهم فيها سوى الكسب ؛ فقال : إذا علمت أنه سبحانه هو الخالق لأفعالنا وحده خيراً كانت أو شراً ، وأن قدرتنا الحادثة ليست مؤثرة في أفعالنا (ف) اعتقد

العبارة بحسب قواعد المنطق فاسد ؛ لأن القاعدة أنه إذا اجتمع في الكلام أداة دالة على النفي مثل لا وليس وما وأداة دالة على العموم مثل كل وجميع وعامة ، فإن تقدمت أداة النفي على أداة العموم دل الكلام على سلب العموم : أي على أن النفي مسلط على المجموع من حيث هو مجموع ، وهذا لا ينافي أن بعض الأفراد خارج من الحكم ؛ فإذا قلت « ليس كل طالب يؤدي واجباته » فإن للمعنى أن مجموع الطلاب من حيث هم مجموع لا يؤديون واجباتهم ؛ فلا ينافي أن بعض الأفراد من الطلاب يؤديون واجباتهم ، أما لو تقدمت أداة العموم على أداة النفي فإن المعنى يصير أن كل فرد من الأفراد محكوم عليه بالحكم للنفي ، ويسمى عموم السلب ، فإذا قلت « كل مسلم لا يقصر في واجبه » فمعنى ذلك أن كل فرد من أفراد المسلمين لا يقصر في واجبه ، وإذا طبقت هذه القاعدة على قول للصنف « وليس كلا يفعل اختياراً » أفاد هذا الكلام أن العبد يخلق بعض أفعال نفسه الاختيارية ، مع أن المراد أنه لا يخلق فضلاً أبداً ، والجواب أن هذه القاعدة التي قررناها أغلبية ، يعني أن الغالب أن يكون الأمر على ما ذكرنا ، وقد تاقى أداة النفي متقدمة على أداة العموم ويكون المراد عموم السلب ، وما هنا من هذا القبيل ، ونظيره قوله تعالى : (والله لا يحب كل مختال فخور) والقرينة على أن المراد بهذه العبارة عموم السلب قول للصنف فيما سبق « ولم يكن مؤثراً » .

سلب ، نفي
مجموع الأفراد

أنه تعالى (إن يُثبتنا) على الخير والطاعة (ف) إثابته إنما هي (بمحض الفضل^(١)) أى بفضل الخالص، وهو : العطاء عن اختيار، لا عن إيجاب. كما يقوله الحكماء، ولا عن وجوب، كما يقوله المعتزلة (وإن يُعَذِّبَ فبمحض العدل^(٢)) أى فتعذيبه بمذله الخالص، وهو : وضع الشيء في محله من غير

(١) الاما، في قول للصف « فإن يثبتنا » حرف دال على التفريع، والمرع عنده م. عدم من وجوب اعتقاد أنه سبحانه وسعلى معرود بحقق أفعال العباد، وأن العباد ليس لهم في الأفعال الاختيارية إلا مجرد الكسب، ووجه تفريع هذا على ذلك أنه على التحقيق لا يعمل من العباد خير يستحقون عليه الثواب ولا شر يستوجبون به العقاب، ويحور أن تكون العاء، والعصية ؛ لأنها أفصح وأبانت عن جواب شرط مقدر مفهوم من الكلام السابق المشار إليه، وتقدر الكلام على هذا الوجه : إذا علمت أن الله تعالى معرود بحقق أفعال العباد الاختيارية خيرا كانت أو شرا فاعلم أنه إن يثبتنا - إلح، والمحض - بمنع المم وسكون الحاء المهمة - وصف بمعنى الخالص من الشوائب، وإضافته إلى الفضل من إضافة الصفة إلى الموصوف والمراد من محض الفضل العطاء الصادر من تعالى عن اختيار كامل لا تشوبه شائبة إيجاب ولا شائبة وجوب، والغرض من هذا الكلام الرد على فرقتين : الفرقة الأولى الفلاسفة، والفرقة الثانية : المعتزلة ؛ فأما الفلاسفة فزعموا أن الله تعالى يثيب الطائعين بغير اختيار له في إثابتهم لكون طاعتهم علة تنشأ عنها معلولاتها من غير اختيار لها، وأما المعتزلة فزعموا أن إثابة الطائعين مستحقة عليه سبحانه يثيبهم باختياره لكن لكونه يقض لا بعمل ذلك معهم، ودليل ماذهب إليه أهل السنة أن طاعات العباد وإن كثرت لا تنفى ببعض ما أكرم الله به على العبد، فكيف يتصور أنه يستحق العوض عليها ؟

(٢) الإضافة في قوله « فبمحض العدل » من إضافة الصفة إلى الموصوف، بطير ماد كرهناه في قوله السابق « فبمحض الفضل » ومعنى العدل المحض : وضع الشيء في موضعه من غير اعتراض على الفاعل، وضده الظلم، وهو وضع الشيء في غير موضعه مع صحة الاعتراض على فاعله، والغرض بيان أن الله سبحانه وتعالى لا تنفعه طاعة من أطاع، ولا تضره معصية من عصاه، وأن الكل مخلقه وإيجاده، وأن الطاعة ليست مستلزما للثواب، والمعصية ليست مستلزما للعقاب، وإنما الطاعة أمانة عادية تدل على ثواب فاعلها، والمعصية أمانة عادية

اعتراض على الفاعل ، وليس ظلماً ولا جوراً ، ولا واجباً عليه تعالى أن يفعله ؛ لأن جميع الكائنات التي من جنتها الثواب والعقاب مملوك له تعالى ، ناشئ عن قدرته وإرادته ؛ فليس لهما سبب عقلي ، وإنما الطاعة والمعصية أمارتان مخلوقتان له تعالى تدلان على ما اختاره من ثواب أو عقاب ، حتى لو عكس دلالتهما ، أو أثاب أو عقاب بلا سبق أماراة ؛ لكان ذلك منه تعالى حسناً ، لا يسأل عما يفعله ، إلا أن الخلف في الوعد نقص لا يجوز أن ينسب إليه تعالى فيثيب المطيع البتة إنجازاً لوعده ، بخلاف الخلف في الوعيد ، فإنه فضل وكرم ، يجوز إسناده إليه تعالى ، فيجوز أن لا يعاقب العاصي .

وأشار إلى المسألة المترجمة في كتبهم بمسألة وجوب الصلاح والأصلح فقال : (وقولهم) أي : المعتزلة ، وإن لم يتقدم لهم ذكر ؛ لشهرة هذا المذهب عنهم (إن الصلاح) يعني فعله بالعباد (واجب عليه) تعالى ؛ فتركه بخل وسفه يستحق به الذم ، وفعله حكمة ومصلحة يستحق به المدح (زور^(١))

تدل على عقاب فاعلها ، وهذا كله تقرير لما يقتضيه العقل ، وأما بحسب الشرع فإن الله سبحانه وعد الطائع بالثواب ووعد العاصي بالعقاب ، ولا يجوز خلف الوعد على ما قررناه آنفاً (ص ١٥٤) ، ويجوز خلف الوعيد ؛ لأن خلف الوعيد فضل وكرم ، وهو سبحانه أحكم المستوثنيين ، وأوسعهم رحاباً ، وأكثرهم مناً ، عاملنا الله تعالى بلطمه وفضله ومنه آمين .

(١) الضمير في قول المصنف « وقولهم » عائد إلى المعتزلة كما بينه الشارح ، وإن لم يتقدم في الكلام ذكرهم ؛ لشهرة هذا المذهب عنهم . واعلم أن للمعتزلة عبارتين : أولاهما قولهم « فعل الصلاح واجب على الله تعالى » والصلاح في هذه العبارة يقابل الفساد ، كالإيمان في مقابلة الكفر . وحاصل مذهبهم على ما تؤيد به هذه العبارة أنه إذا كان هناك أمران أحدهما

• • • • •

صلاح والآخر فساد وجب على الله تعالى أن يفعل مع العبد الصلاح منهما وأن يحبه العبد ،
والعبارة الثانية قولهم « فعل الأصلح واجب على الله تعالى للعباد » والأصلح في هذه العبارة
معناه الأقوى والأشد في الصلاحية ، ويقابله الصلاح ، ككون العبد في أعلى مراتب العزم
في معاملة كونه في أول مراتبه ، وحاصل مذهبهم على ما تؤدبه هذه العبارة أنه إذا كان هناك
أمران أحدهما صلاح والآخر أصلح منه وجب على الله تعالى أن يفعل الأصلح منهما دون
ما هو صلاح ، والمعتزلة فيما بينهم خلاف في المراد بالصلاح والأصلح ، وسببته لك إن شاء
الله تعالى ، وإذا تبين لك هذا الموضوع على الوجه الذي شرحناه علمت أن في كلام المصنف
نقصاً من جهتين : الأولى أنه تكلم على إبطال مذهبهم كما تبدل عليه العبارة الأولى ، ولم
يتعرض لإبطاله على ما تبدل عليه العبارة الثانية ، والجهة الثانية : أنه لم يتعرض لتبيين الخلاف
الواقع بينهم في المراد بالصلاح ، فأما الجهة الأولى فيمكن الجواب عن التفسير فيها بأنه لما
أبطل مذهبهم على ما تقتضيه العبارة الأولى لزمه إبطال مذهبهم على ما تقتضيه العبارة الثانية
ووجه ذلك أن الصلاح أعم من الأصلح ، ونفي الأعم يستلزم البتة نفي الأخص ، ألا ترى
أنني لو نفيت كون هذا الشيء حيواناً لزم البتة أن ينفي كونه إنساناً ، وأما الجهة الثانية
فيمكن الجواب عن التفسير فيها بأن غرض المصنف إنما يتعلق بإبطال مذهبهم على كل
وجوهه ، ولم يتعلق ببيان مذهبهم ومخبره

والحاصل أن المعتزلة قالوا : فعل الصلاح والأصلح واجب على الله تعالى ، وأنهم احتجوا
بقول معتزلة بغداد : يجب على الله تعالى مراعاة الصلاح والأصلح لعباده بالنظر إلى الدين
ولدين غيره ، وقال معتزلة البصرة : يجب على الله تعالى مراعاة الصلاح والأصلح بالنظر
إلى الدين وحده ، واختلفوا في المراد بالأصلح ؛ فذهب أهل بغداد إلى أن المراد به الأدق
في الحكمة والدين ، وذهب معتزلة البصرة إلى أنه الأنفع والأكثر فائدة ، وحاصل هذه
المسألة أن معتزلة جميعاً ذهبوا إلى أنه يجب على الله تعالى إقدار العبد وتمكينه وأن يفعل
معه أقصى ما يمكن في معلومه سبحانه مما يؤمن عنده المكاف وبطبيع ، وأنه سبحانه فعل
مع كل أحد غاية مقدوره من الأصلح ، وليس في مقدوره لطف لوفعله بالكفر لآسوا
جميعاً ، وإلا لكان تركه بخلافه وسفهاً ، وعمدتهم القصوى في هذه المسألة قياس العائب
على الشاهد ؛ لقصور نظرهم في المعارف الإلهية واللطائف الحمية الربانية ووفور غلظهم في
صعات الواجب الحق وأفعال النفي المطلق ، قالوا : نحن نقطع بأن الحكيم لو أمر بطاعته

• • • • •

وقدر على أن يعطى المأمور ما يصل به إلى الطاعة من غير تضرر بذلك ثم لم يفعل كان مدموماً عدد العقلاء معدوداً في زمرة البهلاء ، وكذلك من دعا عدوه إلى الموالاة وارجوع إلى الطاعة لا يحوز أن يعامله بالعلظة واللين ؛ لأنه ينصر ولا يقبل ، وإنما يعامله بما هو أشجع في حصول المراد ، وأدعى إلى ترك العناد ، وأيضاً فإن من أعد ضيافة لرجل واستدعى حضوره وعلم أنه لو تلقاه ببشر وطلاقة وجه دخل وأكل ، وإلا فلا ؛ فالواجب عليه أن يتلقاه بالبشر والطلاقة والملاطمة ، لا بأضدادها ، قلنا — بعد تسليم أن الأمر يستلزم الإرادة — إنما يكون ذلك من شأن حكيم محتاج إلى طاعة الأولياء أو رجوع الأعداء ، يتعزز بكثرة الأعوان والأنصار ، وتعظم لديه الأقدار ، لاقى حكيم غنى كل الهى عن موالاة الأولياء ، قادر كل القدرة على الانتقام من الأعداء ، لا تنفعه طاعة من أطاعه ، ولا تضره معاداة من عاداه ، لا يعزز بكثرة الأنصار والأعوان ، ولا تخدله الأعداء ولو كانوا بعدد القطر والحصى والتراب

وقد استدلل أهل السنة والحجاة لصحة ما ذهبوا إليه من أنه لا يجب على الله تعالى فعل الإصلاح والأصلح لأحد من عباده بوجوه :

الوجه الأول : أنه لو وحده عليه لأصلح لمباده لما خلق الكافر الفقير المعبود في الدنيا والآخرة ، سيما المبتهلى بالأسقام والآلام والمعن والآفات ، وقد حكى أن الحافظ بن حجر مر يوم السوق في موكب عظيم وهيئة جميلة ، فهمم عليه يهودى وأثوابه ملطخة بالدرن وهو في غاية الرثانة والبشاعة فقبض على لجام بخلته ، ثم قال له : يا شيخ الإسلام ، أنت ترسم أن نبيكم قال : « الدنيا سجن المؤمن ، وجنة الكافر » ، أى سجن أنت فيه مع هذه العمة ؟ وأى حنة أما فيها مع ما ترى ؟ فقال له الحافظ رضى الله عنه : أما أنا فإن الذى أنا فيه بالنسبة لما أعد الله فى الآخرة من النعيم للمؤمنين بعد سجنى ، وأما أنت فإن الذى أنت فيه بالنسبة لما ينتظرك من العذاب الأليم بعد حنة .

الوجه الثانى : لو كان فعل الأصلح واجباً على الله لم يستوجب عليه شكراً لكونه مؤدياً للواجب عليه ، كمن يرد وديعة أودعها ، وكمن يؤدى ديناً لزمه ، مع أنه سبحانه قد طلب من عباده أن يشكروه على ما فعل معهم ، قال الله تعالى : (واشكروا لى ولا تكفرون) وقال : (يا بى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأنى فضلتكم على العالمين) وقال : (أن أشكر لى ولوالديك) وما لا يحصى من الآيات .

والوجه الثالث : أن مقدورات الله تعالى غير متناهية إلى حد ، وهذا الأصلح الذى

أوحده عليه تعالى إما أن يكون معلوم المقدار أى محدوداً بحد لا يتجاوزه وإما ألا يكون كذلك ، فإن كان معلوم المقدار محدوداً بحد ينتهى إليه فإن الزيادة على هذا القدر أمر ممكن واقع تحت مقدوره سبحانه ، فلا يكون ما وصل إلى الحد المقدر هو الأصلح لأن الأكثر منه صلاحاً ممكن ، وإن لم يمكن محدوداً بحد لا يتجاوزه لزم الجمل بحقيقة الواجب . فإن قيل : نختار الأول ، ولانسلم أن الزيادة أصلح ؛ لأنه ربما يصير هم المزيد مفيدة ، كما أن ضم النافع إلى النافع قد يصير مصرة ، ألا ترى أن الطبيب يصف قدراً معيناً من الدواء يكون فيه الشفاء ، فإذا أضيف قدر آخر منه كان مصراً ، فالجواب أنا لا نعمل أن هم الصلاح إلى الصلاح يكون فساداً ، وقياس ذلك على الدواء والعلاج به قياس هسه ؛ لأن الزيادة في الدواء ليس من باب ضم النافع إلى النافع ، بل هو من باب ضم غير النافع ، بل الضرر ، إلى النافع ، ألا ترى أنه يطلب في الحمى مثلاً شراب قدر معلوم من الدواء يقاوم الحرارة التي تعذب في مثل هذه الحال ، فإذا ريد على القدر المطلوب قدر آخر فإن هذا القدر الرائد لا يعمل عمل القدر المطلوب من دفع الحرارة ، وإنما يثبت بروده تزيل الصحة والاعتدل ، بخلاف الصلاح في الدين فإنه لا يتقدر ولا ينتهى إلى حد ، وكل صلاح منه ينضم إلى صلاح فإنه يكون أصلح .

الوجه الرابع : أنه يلزم على مذهبوا إليه أن تكون إمامة الأنبياء والمرشدين بعد حين من حياتهم مع تقية إمام ليس وذرياته من الضالين المصلين إلى يوم الدين أصلح عندكم لعباد الله ، وكفى بهذا فظاعة

الوجه الخامس : أنه يلزم على مذهبهم أن الله تعالى لم يعمل ماوجب عليه مع كل ممن عاش سليماً حتى بلغ وكفر أو عصى أو ارتد بعد الإسلام ؛ لأن إمامته في حال الصبي أو سلب عقله كان أصلح له ولم يفعله ، فإن زعمتم أن الأصلح هو التكليف والتعريض للتعيم المقيم لكون ذلك أعلى المثلين وقد فعله مع هؤلاء الذين ذكرتم ، قلنا : فلا يكون قد فعل ما هو الأصلح بكل من أمانته في حال الصبي أو أورثه الجنون ؛ لأنه لم يبق واحداً من هؤلاء حتى يبلغ سليماً فيعرضه لأعلى المثلين ، فإن قيل : علم من هؤلاء أن واحداً منهم لو عاش أصلح وأضل غيره فأمانته لمصلحته ومصلحة غيره ، قلنا . فلم لم يمت فرعون وهامان ومردك وزرادشت وغيرهم من الضالين المضلين أطفالا ؟ وهذا الوجه هو لباب للناقضة التي دارت بين أبي هاشم الجبائي وأبي الحسن الأشعري ، وكان الأشعري أحد تلامذة الجبائي ، وكان

خبر المبتدأ : أي مُزَيَّنُ الظاهرِ فاسدُ الباطنِ ، فهو باطل ؛ لأنه لو وجب عليه تعالى الأصلح لعباده لما خلق الكافر الفقير الممذَّب في الدنيا بالفقر وفي الآخرة بالعذاب الأليم المخلد ، سيما المبطل في الدنيا بالأسقام والمحن والآفات ، وأيضا لو وجب عليه الأصلح لما بقى للتفضيل مجال ، ولم يكن له تعالى خيرة في الإنعام ، وهو باطل ؛ لقوله تعالى : « وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ » و « يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ » (ما) أي ليس (عليه) تعالى خلقه شيء (واجب) من فعلٍ . أو تركٍ ؛ لأن أفعاله كلها جائزة بالنظر إلى ذاتها ، واقعة على وجه الإحسان والفضل ، أو على وجه المؤاخذه والعادل ، لا يجب منها شيء عقلا ، ولا استحيل ، ولأنه تعالى فاعل بالاختيار ؛ فلو وجب عليه فعل أو ترك لما كان مختاراً فيه ؛ لأن المختار هو الذي يتأني منه الفعل والترك .

ونبه على فساد ما ذكر بقوله (ألم يروا) أي للمنزلة بأبصارهم (إيلامه) تعالى (الأطفالا) جمع طفل ، وهو : مَنْ لم يبلغ العُلُم (وشبهها) والمعجزة ،

الشيخ يقرر في درسه يوما هذه المسألة ، فقال أبو الحسن : ما تقول في ثلاثة إخوة مات أحدهم كبيرا طائعا ، ومات الثاني كبيرا عاصيا ، ومات الثالث صغيرا ؟ قال الجبائي : الأول يثاب بالجنة ، والثاني يثاب بالنار ، والثالث لا يثاب ولا يعاقب (وذلك على قولهم بالمرلة بين المرتين) فقال الأشعري : فإن قال الثالث : يارب لأى شيء أمتى صغيرا ، ولم تبقى حتى أبلغ فأطيعك فأدخل الجنة ؟ فقال الجبائي : يقول له ربه : علمت أنك لو كبرت عصيت فتدخل النار ، فكان الأصلح لك أن تموت صغيرا ، فقال الأشعري : فإن قال الثاني يارب لما علمت أنني إن كبرت عصيت فتدخلت النار ، فلم لم تمنني صغيرا حتى أكون كأخي ؟ ماذا يقول الرب ؟ فهت الجبائي . ومن ذلك الحين ترك الأشعري درسه ومذهبه ، واشتغل هو وأنشأه بإبطال مذهب المرلة وإثبات ما وردت به السنة ومضى عليه الجماعة من السلف ولذلك سموا أهل السنة الجماعة (انظر ص ٢٥) .

فإنه لا تقع لهم في إنزال الأسقام بهم (فحذر المحال) أى : احذر عقاب الله تعالى النازل بهم على ضلالهم .

ثم رد على المعتزلة أيضاً في قولهم « إن الله تعالى يمتنع عليه إرادة الشرور والقبائح » زعموا أنه تعالى أراد من الكافر الإيمان وإن لم يقع منه ، لا الكفر وإن وقع ، وكذا أراد من «فاسق الطاعة لا الفسق» . حتى إن أكثر ما يقع من العباد خلاف مراده تعالى ، بنوا ذلك على أصابهم الفاسد من الحسن والقيس المقاييس قوله . (وجاز) عقلا عندنا (عليه) تعالى (خلق) أى إرادة إيجاد (شر) بإجرائه على أيدي العباد ، وهو ما يعبرون عنه بالقيس ، وهو : ما يكون متعلقاً بالدم في العاجل ، والمقابى الآجل (و) إرادة خلق (الخير) كذلك ^(١) ، وهو ما يعبرون عنه بالحسن ، وهو ما يكون متعلقاً بالدمح

(١) قد علمت فيما تقدم في مسألة خلق الأفعال أن مذهب أهل السنة أن الله خالق لأفعال العباد الاختيارية ، سواء في ذلك خيرها وشرها ، وأن العباد ليس لهم في أفعالهم الاختيارية إلا الكسب ، وأن مذهب المعتزلة أن الصادق المدين يخلقون أفعال أنفسهم الاختيارية خيرها وشرها ، وعلمت أن الكلام في هذه المسألة من فروع الحائز في حقه تعالى ، وفروع عموم تعلق قدرته سبحانه بكل الممكنات ؛ فلو أنك أثبتت كلام المصنف على ظاهره كان هذا الكلام تكراراً لما سبق بيانه ، لهذا تجد الشارح صرف الكلام عن ظاهره بتعبيره « حلق الخير » في كلام المصنف بإرادته سبحانه الخير ، وعلى هذا يكون في كلام المصنف مجاز بالحذف ، وتقدير الكلام : وجاز عليه إرادة خلق الخير ، وعلى هذا يكون الكلام ههنا فرعاً من فروع الإرادة ، وقد علمت أن مذهب أهل السنة أن الإرادة تتعلق بالممكنات بأسرها كالقدرة لكن تعلق تخصيص لا إيجاد ، وأن الإرادة عندهم غير العلم والرضا والأمر ؛ فأما مذهب المعتزلة فالإرادة والرضا والأمر شيء واحد ، ولا تتعلق بالإيجاد خير ، واثبتوا أهل السنة في أن الله يريد الخير ، وخالفوه في أنه يريد الشر ؛ فقلوا : يمتنع عليه سبحانه

في العاجل ، والثواب في الآجل ، والأحسن تفسيره بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب : ليشمل المباح ، وهذا واقع عندنا برضاه تعالى ومحبه ، أى ترك الاعتراض على فاعله ، والأول بخلافه ؛ لم على فاعله من الاعتراض قال الله تعالى « ولا يرضى لعباده الكفر » « إن الله لا يأمر بالفحشاء » وكلاهما واقع عندنا بإرادته تعالى ؛ لأن إرادته تعالى متعلقة بكل ممكن كائن غير متعلقة بما ليس بكائن ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام « ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن » ويلزم على ما ذهب إليه المعتزلة أن أكثر ما يقع في ملكه تعالى غير مراد له ، ومثل للخير والشر على طريق اللف والنشر المشوش ؛ فشر الخير بقوله (كالإسلام) أى : بإرادته تعالى خلق الإسلام فيمن شاء من عباده ، ومثل الشر بقوله (وجهل الكفر) أى . وإرادته تعالى خلق ما ذكر فيه من أراد من عباده ، وتقدم تعريف الجهل وانقسامه إلى بسيط ومركب ، والكفر : ضد الإيمان ؛ فهو : إنكار ما علم مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به من الدين بالضرورة أو ما يستلزمه كإلقاء المصحف في القاذورات .

(وَاجِبٌ) شرعا علينا معاشر المسكفين (إِيْمَانُ) أى تصديقنا

إرادته انشور والقبائح ، وقد تكلمنا عن ذلك فيما سبق كلاما مستفيضا ؛ فلا نرى أن نعيد شيئا منه ههنا (وانظر ص ٩١ من هذا الكتاب في آخر الكلام على مبحث الإرادة ، ثم انظر ص ٩٢ في الكلام على مذهب أهل السنة من اختلاف معنى الإرادة والعلم والرضا والنية والأمر) .

(بالتقدير) "أى بتقدير الله سبحانه الأمور وإحاطته بها علماً ، وهو عند

(١) « واجب » فى قول المصنف « وواجب إيماننا بالقدرة » خرم مقدم ، و « إيماننا » مبتدأ مؤخر ، وتقدير الكلام : وإيماننا بالقدرة واجب علينا معشر المكلفين ، وقبل أن نتحدث إليك عن هذه المسألة ، وأن نبين رأى أهل السنة والجماعة فيها ، والدليل الذى استندوا إليه فى تدعيم مذهبهم - نبين لك أن فرقة تزعم الانتساب إلى الإسلام كانت تقول : إن الله تعالى لم يقدر الأمور أزلاً ، وإن الأمر أنف - بضم الهمزة والنون جميعاً - أى يستأنف الله تعالى عمله حال وقوعه ، وقد سمى أهل السنة والجماعة « القدرية » ومعنى هذه الفسفة الجملة المنسوبون إلى القدر ، وإيمانهم بسببهم إلى القدر - مع كونهم يسمونه ولا يقولون به - لأنهم لما بالغوا فى محبة وجعلوا ذلك الذى نحلة لهم واتخذوه ديننا صرح أن ينسبوا إليه ، ولا يلزم من نسبة أحد إلى شئ ، أن يكون وجه نسبة إليه أنه منبث له ، بل كما نكون النسبة إلى الشئ بسبب إثباته تكون النسبة إليه بسبب نفيه ، خصوصاً إذا بالغ فى الذى وجعل الشئ هجيراً ، ونعمة فرقة أخرى أطلقوا عليها اسم « القدرية » أيضاً ، وهذه الفرقة الأخرى إحدى فرق المعتزلة ، وهم الذين قالوا : إن العبد خالق لأفعاله نفسه الاختيارية ، وهذا المريق عجم - مع أهل السنة - على أن الله تعالى عالم بأفعال العباد أزلاً قبل وقوعها منهم ، ومن هنا تعلم أن اسم « القدرية » يطلق عند أهل الكلام على فرقتين : أما إحداها فطائفة نفت علم الله تعالى أزلاً بأفعال العباد ، وزعمت أنه لا يطلعها لاحال وقوعها ، ولا يميز بينها وبين الطائفة الأخرى أطلق عليها اسم « القدرية الأولى » ومعتقد هذه الطائفة كفر عند أهل السنة والجماعة ، ويدكر العلماء أن هذه الطائفة قد انقرضت ولم يبق من يذهب مذهبها قبل انقضاء القرن الثانى الهجرى ، وأما الأخرى فطائفة من المعتزلة ، وهم يحترفون بأن الله تعالى يعلم أفعال العباد قبل وقوعها ، يطلعها أزلاً قبل أن يخلق الخلق ، ولكنهم قالوا : العبد خالق أفعاله مع الاختيارية ، وهذه الطائفة تسمى « القدرية الثانية » تميزاً بينها وبين الطائفة الأولى .

إذا علمت هذا على هذا البيان فتقول : أراد المصنف بهذا الكلام الرد على القدرية الأولى ولم يرد به الرد على القدرية الثانية ؛ لأن الرد على القدرية الثانية قد مضى فى قوله « وخالق لعبده وما عمل » وفى قوله « وعندنا لعبد كسب كلفا به » .

وقد بين الشارح - رحمه الله تعالى - معنى القدر عند الأشاعرة والماتريدية ، وبين أنه

ليس بين الفريقين خلاف حقيقى ، وإنما الخلاف فى العبارة التى دل بها كل فريق على مراده
 وأما المعنى فهـ على اتفاق فيه .

وحلاصة ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة فى هذه المسألة أنه يجب على المكلف أن يؤمن
 بأن الله سبحانه علم ألا يجمع أفضل المصالح ، وأنه أوجدها - حين أوجدها فيها لا يزال -
 على القدر المخصوص وأوحى للمؤمن الذى سبق العلم به ، بل إن ذلك مما لا يتحقق الإيمان
 إلا به ، والدليل على ذلك أن النبى صلى الله عليه وسلم لما بين لجبريل الإيمان - سواء قلنا
 إنه صلى الله عليه وسلم بين حقيقة الإيمان ، ما على أن الأعمال جزء منه ، أو قلنا إنه إنما بين
 خصال الإيمان أى لأمر الله هو - تعالى الإيمان - ذكر الإيمان بالقضاء والقدر فى ضمن
 ذلك ، وذلك قوله « الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ، والقضاء والقدر
 خيره وشره حلوه وحمره »

وهنا مسألتان يجب أن تنبهك إليهما :

الأولى : أن الإيمان بالقضاء والقدر يستدعى الرضا بهما ، وقد أورد على هذا أن الرضا
 بالقضاء والقدر يستلزم الرضا بالمعصية وبالكفر ؛ لأن الله قضاهما على العبد وقدرهما ، مع أن
 الرضا بالكفر كفر ، والرضا بالمعصية معصية أخرى ، وقد أجاب العلامة سعد الدين
 الزمخشري على هذا الإيراد بأن اللازم هو الإيمان بقضاء الله تعالى وقدره ، والمعصية والكفر
 مقضى بهما ، وليس واحد منهما قضاء ولا قدرا ؛ فلا يلزم من وجوب الإيمان بالقضاء
 والقدر الرضا بالمعصية ولا بالكفر ، وهو جواب لا يستطيع أن ينهض ؛ لأنه لا معنى للإيمان
 بقضاء الله تعالى وقدره إلا الرضا بما قصده وقدره ؛ فلا إشكال باق بحاله ، وقد أحاب غيره بأن
 الكفر والمعصية لهما جهتان : الجهة الأولى جهة كونهما مقضيا بهما ومقدرين لله تعالى على
 عبده ، والجهة الثانية جهة كونهما مكسوبيين للعبد وواقعين منه باختياره ؛ فيلزم العبد الرضا
 بهما من الجهة الأولى ، لامن الجهة الثانية . وحاصل هذا الجواب تسليم أنه يلزم من الإيمان
 بالقضاء والقدر الرضا بالمعصية والقدر ، مع منع إطلاق أن الرضا بالكفر بعد كفره والرضا
 بالمعصية بعد معصيته ؛ لأن محل كون الرضا بالكفر كفر إذا كان العبد قد رضى عن كسب
 نفسه الكفر ومحل كون الرضا بالمعصية معصية إذا كان العبد قد رضى عن كسب نفسه المعصية
 فأما ما إذا فلا يكون الرضا بالكفر كفرا ، ولا الرضا بالمعصية معصية .

الأشاعة : إيجاد الله تعالى الأشياء على قدر مخصوص وتقديره من ذواتها وحوالها طبق ما سبق به العلم ، وعند الماتريدية : تحديده تعالى أولاً كل مخلوق بحده الذي يوجد به ، من حسن وقيح ، ونفع وضرر ، وما يحويه من زمان ومكان ، وما ترتب عليه من طاعة وعصيان ، وثواب وعقاب وغفران ، وظاهر أنه اختلاف عبارة ؛ فهما راجعان إلى قول بعضهم : المراد من القدر أن الله تعالى علمه مقادير الأشياء ، وأزمانها قبل إيجادها ، ثم أوجد ما سبق في علمه أنه يوجد ؛ فكل ما يحدث صادر عن علمه وقدرته وإرادته .

(وَبِالْقَضَاءِ) أى وقضاء الله تعالى ، وهو لغة : الحكم ، وعرفه الماتريدية : بأنه اتفاق مع زيادة أحكام ، والإتيان بالقضاء والقدر يستدعى الرضا بهما ، والمقصود : بيان وجوب اعتقاد عموم إرادة الله تعالى وقدرته وعلمه ؛ لما مر من أن الكل مخلقه تعالى ، وهو يستدعى العلم والقدرة والإرادة ؛ لعدم الإكراه

نسبة الثانية : أنه وإن وجب على العبد الإيمان بالقضاء والقدر — لا يجوز أن يحتج به ، لا قبل وقوع الفعل منه توصل إلى وقوعه ، ولا بعد وقوعه منه تخلفاً من جزائه ، وبيان ذلك أنه لا يجوز أن يقول قائل : إن الله تعالى قدر على أننا وهو يريد بذلك التوصل إلى الوقوع فيه ، كما لا يجوز له أن يقول هذا الكلام بعد وقوعه في محذور الزنا وهو يريد أن يتخلص من عقوبة الزنا . ثم لو قال هذا الكلام شخص وهو لا يريد إلا دفع اللوم عن نفسه لم يكن به بأس ؛ بل الصحيح أن روح آدم اتفقت مع روح موسى ، ففك موسى لآدم : أنت أبو البشر اسكت ممناً لإخراج أبنائك من الجنة تأكل من الشجرة ، قتال له آدم : يا موسى ، فأنت الذي اصطفاك الله بكلامه ، وخطأك لدورة يده ، تلومى على أمر قد قدره الله على قبل أن يخلقني بأربعين سنة . وقال النبي صلى الله عليه وسلم بعد أن ذكر ذلك « فخرج آدم موسى » يريد أنه غلبه بالحجة .

والإجبار ، والرد على المعتزلة لأنهم هم القدرية ، وهم قدريتان : أولى ، وهي تنكر سبق علمه تعالى بالأشياء قبل وجودها ، وتزعم أن الله تعالى لم يقدر الأمور أزلاً ، ولم يتقدم علمه تعالى بها ، وإنما يأتونها علماً حال وقوعها ، وهؤلاء اقترضوا قبل ظهور الشافعي رضي الله تعالى عنه ، وقدرية ثانية ، وهم مذهبون على أنه تعالى عالم بأفعال العباد قبل وقوعها ، ولكنهم خالفوا السلف ، فزعموا أن أفعال العباد مقدورة لهم ، ووافقه منهم على جهة الاستقلال ، بواسطة الإقذار والتمكين ، وهو مع كونه مذهباً باطلاً أخف من المذهب الأول ، وإلزام الشافعي إياهم بقوله «إن سلمت قدرية العلم خصموا» ؛ إذ يقال لهم : أتجاوزون أن يقع في الوجود خلاف ما تضمنه العلم ؟ فإن منموا و«فقروا»^(١) وإن أجازوا لزمهم نسبة الجهل إليه ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، خاص بالأولى ، ومراد الناظم الرد عليهم فقط ؛ لئلا يتكرر مع قوله السابق «تخلق لمبدء وما عمل» والأدلة القطعية من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة وغيرهم متظاهرة على إثبات قدرته سبحانه وتعالى ، وأشار بقوله (كما أتى في الخبر) يعني الحديث إلى أن دليل ذلك ممتنع .

ثم شرع في بيان بعض ما وقع فيه النزاع من مسائل الاعتقاد ، فقال :
(ومنه)^(٢) أي : ومن بعض جزئيات الجواز عقلا عليه تعالى بمعنى أن العقل إذا

(١) في نسخة «إن منموا رقتوا» (٢) اعلم أن هذه المسألة — وهي مسألة رؤية الله تعالى — قد طال فيها الجدل وكثر النقش والحوار ، ونحن نريد أن نلخص لك هذا كله في سهولة ويسر ، فنقول : الكلام في رؤية العباد ربهم يتعلق بها من ثلاثة وجوه : الأول : هل هي مما يجوزه العقل ؟ والثاني : هل في السمع ما يدل على جوازها ؟ والثالث : هل السمع يجوز وقوعها في الدنيا أو ما ورد فيه إن دل على الجواز خاص بالآخرة ؟

أما عن الأول من هذه الوجوه فقد ذهب المعتزلة إلى أن العقل لا يجوز رؤية العباد
 ربهم ، بل العقل يحكم بامتناع هذه الرؤية ، وأجمع الأئمة من أهل السنة على أن رؤية العباد
 ربهم مما يجوز العقل ؛ أما شبهة المعتزلة التي دعيتهم إلى قول هذه المقالة العاسدة فقولوا :
 نحن نعلم علم اليقين أن الله تعالى ليس جسم ولا في جهة من الجهات ، وأنه يستحيل عليه مقابلة
 والمواجهة وتقليب الخدقة نحوه . والرؤية لا يمكن أن تتحقق إلا متى كان المرئي في الجهة
 المقابلة لظن الرائي يقابل صدقته نحوه ؛ فلا يمكن أن يرى العبد ربه لافي الدنيا ولا في الآخرة
 وقد أحاب أهل السنة وجماعة عن هذا الكلام بقولهم : إنا لانسلم لكم ما رعمتموه من
 أن الرؤية لا تتحقق إلا إذا كان المرئي مقابلا للرائي - إلى آخر ما ذكرتموه ، بل نحن نقول :
 إن الرؤية قوة يعاملها الله تعالى في عبده متى شاء من غير أن يلزم فيها مقابلة المرئي ولا كونه
 في جهة وحيز ولا غير ذلك ، ونقول : إن الله تعالى ليس جسما ولا هو في جهة ، وإنه يستحيل
 عليه المقابلة والمواجهة وتقليب الخدقة ، ومع ذلك يصح أن يكشف لعباده انكشاف القمر
 ليلة البدر كما ورد في صحيح الأحاديث ، وقد شاع الرعمشري - عما الله عنه - على أهل
 السنة والجماعة تشبيها قبيحا في هذه المسألة ، وذلك حيث يقول :

جَمَاعَةٌ سَمَوُا هَوَامَ سَمْعَةٍ وَجَمَاعَةٌ سَمَرُوا لَعْمَرِي مَوَكَمَةٍ

قَدْ شَبَّهُوهُ بِمُخَلَّفٍ فَتَخَوَّفُوا شَمْعَ الْوَرَى فَتَسْتَرُوا بِالنَّجْمِ كَمَكَمَةٍ

والبلد كَمَكَمَةٍ : تحت من نزل أهل السنة وبلا كيف ولا انحصار والله حسيبه في ذلك ؛
 وقد رد عليه قوم منهم السيد اليلدي في قوله :

هَلْ نَحْنُ مِنْ أَهْلِ الْهَوَى أَوْ أَنْتُمْ ؟ وَمَنْ الَّذِي مِنْ أَحْيَرٍ مَوَكَمَةٍ ؟

أَعَكْسُ نَصِيبٍ أَوْ صَفٌ بِكُمْ ظَهَرَ كَأَشْنَسٍ ، فَارْجِعْ عَنْ مَقَالِ الرَّحْمَةِ

يَكْفِيكَ فِي رَدِّي عَلَيْكَ بِأَنْتَا نَحْتَجُّ بِالْآيَاتِ ، لَا بِالسُّقْمَةِ

وَبِنَفْيِ رُؤْيَيْهِ فَأَنْتَ حُرْمَتَهَا إِنْ لَمْ تَقُلْ بِكَلَامِ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ

فَتَرَاهُ فِي الْآخِرَى بِلَا كَيْفِيَّةٍ وَكَذَلِكَ مِنْ غَيْرِ ارْتِسَامٍ لِلصُّفَةِ

وأما عن الوجه الثاني - وهو هل في السمع ما يبدل على جواز رؤية العباد ربهم ؟ -
 فذهب المعتزلة إلى أنه ليس في السمع ما يبدل دلالة صريحة على أن العباد يرون ربهم ، بل

في السمع ما يدل على أن هذه الرؤية لا تجوز عليه تعالى ، وضمنهم أن يؤولوا صريح القرآن ومسيح الأحاديث ليوافق ما ذهبوا إليه ، وعمدتهم في هذا الوجه قوله تعالى حكاية عن موسى عليه الصلاة والسلام : (رب أرني أنظر إليك ، قال لن تراني ، ولكن انظر إلى الجبل ، فإن استقر مكانه فسوف تراني ، فما نحى ربه إلى الجبل جعله دكا ، وحر موسى صمعا - الآية) قالوا : أحاب الله تعالى على سؤال موسى رؤية بقوله (لن تراني) ففي الرؤية ، ثم علق رؤيته على استقرار الجبل . وهو سبحانه يعلم أنه لن يستقر ، فكأنه علقها على أمر مستحيل . فنكون رؤيته سبحانه مستحيلة ، حتى اضطر الزمخشري في تفسيره وفي كنهه التي صنعها في النحو إلى أن يدعى أن « لن » حرف يدل على تأييد النفي ، وخرج عليه هذه الآية ، وهو كلام بعث عليه هواء ومذممة ، ولم يسبقه إليه أحد من أئمة النحو .

وأما السعة يقولون : إن في السمع كثيراً من الأحاديث الصحيحة والآيات السريفة تدل على جواز رؤية العبيد ربهم ، ومنهم من هذه النصوص فيما بعد ، ويقولون أيضا : إن هذه الآية التي حملها المعتزلة حججهم ، وطعن بها الزمخشري ودندن حولها ، تقول : إن هذه الآية نفسها تدل على جواز الرؤية من عدة وجوه ؛ الأول : أن موسى عليه الصلاة والسلام طلبها من ربه ، ولا شك عند عادل أن موسى أدري بما يحور في حقه تعالى وما لا يحور من المعتزلة ؛ ولو كان يعلم أن رؤية العباد ربهم مستحيلة لما استعاض لنفسه أن يطلبها ، الوجه الثاني : أن الله تعالى نبي الرؤية التي طلبها ، ولم يقل له : كيف تطلب مني ما لا يجوز في حوزي ؟ أو نحو ذلك ما يدل على خطأ موسى إن قدر ، وأهل اللسان العربي يطعون من أسلوب العرب ومحاوراتهم في كلامهم أن المتكلم لا ينبغي شيئا إلا حيث يحوز ثبوته ، نعتي أنه لا يقول قائم : لا يصرب محمد عليا ، إلا في مقام يحوز أن يكون محمد قد ضرب عليا ، فأما حيث لا يحوز ثبوت الشيء للشيء ، فإن المتكلمين من العرب ، بل ومن غير العرب من الأمم ، لا ينفون ذلك الشيء ؛ فلم نسمع أحداً قال لآخر : « لم يطق هذا الجبل » ولا « لم يصعد هذا الحمار هذه الشجرة » ولو أن قائلا قال ذلك لمدد الناس هازلا هاديا ، فلما قال الله تعالى (لن تراني) علما بمقتضى عرف اللسان والأسلوب العربي أن الرؤية في نفسها أمر جائز ، والوجه الثالث : أنه سبحانه علق حصول الرؤية في آخر الآية على أمر جائز في نفسه وهو استقرار الجبل ، بل هو من حيث ذاته أقرب من صيرورته دكا ، وكل أمر يعلق حصوله على أمر جائز فهو جائز ، وأما ادعاء المعتزلة أن استقرار الجبل

مستحيل لكونه تعالى قد علم أنه لا يستقر ، فهو مما لا يخرج عن كبره في نفسه جائراً .
وما استدلوا به على أن السمع نبي عن الله تعالى أن يراه خفيه قوله سبحانه وتعالى : (لا يدركه
الأبصار ، وهو يدرك الأبصار) قالوا : دلت هذه الآية على أنه تعالى لا يدرك بالبصر ،
ولا يدرك بالبصر هو الرؤية ؛ فتكون هذه الآية دالة على أنه لا يرى ، وقد أجاب أهل
السنة عن هذا بأننا لانسلم أن الإدراك بالبصر هو مجرد الرؤية ، بل هو رؤية مخصوصة ،
وهي التي تكون على وجه الإحاطة بحيث يكون المرئي منحصراً بحدود ونهايات ؛ فالله في
الآية الكريمة أخص من مجرد الرؤية ، ولا يلزم من نبي الأحص نبي الأعم ، وذلك معلوم
لا يحتاج إلى بيان فوق هذا

وما عن الوجه الثالث . وهو هل في السمع ما يدل على حوار رؤية الله تعالى في
الديار ، أو هو إن دل على حوار لرؤية خاص بالآخرة ؟ - فقوب : احتلم أهل السنة
والجماعة في هذه المسألة ؛ فهم من قول : الذي ورد في السمع مما يدل على حوار الرؤية
خاص بالآخرة ، وعلى هذا تحمل الآيات التي تنفي حوار الرؤية على رؤية الدنيا ، فقوله
تعالى : (لا تدركه الأبصار) إن سلمنا أن الإدراك الذي هو الرؤية فنقول : هذا في الدنيا
أما في الآخرة فقد ثبت بدليل آخر أنه يرى ، وقوله سبحانه لموسى : (إن تراني) أي في
الديار . إلخ ، وذهب الأكثرون إلى أن في السمع ما يدل على حوار رؤية الله تعالى في
الديار لأن أراد الله له ذلك ، ومن ذلك قصة معراجة صلى الله عليه وسلم ، وهذا المعراج
يقول : إن النبي صلى الله عليه وسلم رأى ربه عيني رأسه وهما في مكاهما الخلق ، ولم يحولها الله
تعالى إلى قلبه كما زعم بعض الناس ، قالوا . وكان النبي صلى الله عليه وسلم يرى ربه كذلك
في كل مرة من مرات المراجعة التي كان يسأل فيها ربه تحميم الصلوات المفروضة ، وهذا
الرأي منقول عن حمزة الصديقي ومنهم ابن عباس رضي الله تعالى عنه ، وكانت عائشة
رضي الله تعالى عنها ومعاوية بن أبي سفيان رضي الله تعالى عنه يقولان : كانت رؤيا النبي
ربه ليلة المعراج رؤيا منام ، ولم تكن بقطة ، ولعلهما قالوا ذلك على اجتهاد منها ، وقد
يوجه بعض الناس قولها بقوله تعالى : (وما حملنا الرؤيا التي أرياك إلا فتنة للناس)
ووجه ذلك أن « الرؤيا » بالألف المقصورة تطلق على رؤيا النوم ؛ فإن أريد رؤية البقطة
فيل رؤية - بالناء - والجواب على هذا الكلام من ثلاثة وجوه ؛ الأول : أن عائشة رضي الله
تعالى عنها لم تكن في بيت النبي صلى الله عليه وسلم ، بل لم تكن تميز إن سمعت في وقت

خُلِّيَ وَتَفَسَّهَ لَمْ يَحْكَمْ بِامْتِنَاعٍ وَلَا بِوُجُوبٍ (أَنْ يُنْظَرَ) أَيْ اللَّهُ تَعَالَى (بِالْأَبْصَارِ) جَمْعُ بَصَرٍ، بِمَعْنَى الْحُلِّ الَّذِي يَخْلُقُ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِ الْإِبْصَارَ عَادَةً، عِنْدَ وُجُودِ شَرْطِهِ، أَوِ الْقُوَّةَ الْخَالِقَةَ لِلَّهِ تَعَالَى كَذَلِكَ، مَا لَمْ يَرُدَّهُ بِرَهَاتٍ عَنْ ذَلِكَ، يَعْنِي أَنَّ أَهْلَ السُّنَّةِ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّهُ تَعَالَى يَجُوزُ أَنْ يَرَى، وَالْمُؤْمِنُونَ فِي الْجَنَّةِ يَرَوْنَهُ مُنْزَهًا عَنِ الْمَقَابِلَةِ وَالْجَهَةِ وَالْمَسْكَانِ؛ إِذِ الرَّؤْيِيَّةُ عَلَى مَذْهَبِ أَهْلِ الْحَقِّ قُوَّةٌ يَجْمَعُهَا اللَّهُ تَعَالَى فِي خَلْقِهِ لَا يَشْتَرِطُ فِيهَا اتِّصَالَ الْأَشْعَةِ، وَلَا مَقَابِلَةَ الْمَرْنِيِّ، وَلَا غَيْرَ ذَلِكَ، وَلَكِنْ جَرَتْ الْمَادَّةُ فِي رُؤْيِيَّةٍ بِمَعْنَا بَعْضًا بِوُجُودِ ذَلِكَ، عَلَى جِهَةٍ لَاتِمَاقٍ، لَا عَلَى سَبِيلِ الْإِشْتِرَاطِ؛ فَلِذَا كَانَتْ الرَّؤْيِيَّةُ جَائِزَةً لِإِمْكَانِهَا، بِدَلِيلِ السَّمْعِ الْمَشَارِ إِلَى قَوَائِمِهَا إِذْ بِجَائِزٍ عُلِّقَتْ، وَلَا يُلْزَمُ مِنْ رُؤْيِيَّتِهِ تَعَالَى إِثْبَاتُ جِهَةٍ، تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا؛ بَلْ يَرَاهُ الْمُؤْمِنُونَ لَا فِي جِهَةٍ، كَمَا يَعْلَمُونَ أَنَّهُ لَا فِي جِهَةٍ، وَخَالَفَ فِي ذَلِكَ جَمِيعُ الْفِرَقِ، فَأَحَادِلُهَا الْمَعْتَزَلَةُ بِنَاءً عَلَى أَنَّهَا لَا تَتِمَّاقُ عَقْلًا إِلَّا بِمَا هُوَ فِي جِهَةٍ وَمَكَانٍ وَمَسَافَةٍ مَخْصُوصَةٍ مَتَسَكِّينَ بِشَبِّهِ عَقْلِيَّةٍ، أَقْوَامًا شَبَّهَ الْمَقَالَةَ، وَتَقْرِيرَهَا أَنَّهُ تَعَالَى لَوْ كَانَ مَرِيئًا لَسَكَانٍ مُقَابِلًا لِلرَّائِي بِالضَّرُورَةِ؛ فَيَكُونُ فِي جِهَةٍ وَحِيزٍ، وَهُوَ مُحَالٌ،

أَنَّ التَّقْدِيرَ: سَتَرُونَ نِعْمَةَ رَبِّكُمْ، وَلَا دَاعِيَ لَهُ، وَقَدْ كَانَ الْأَمْلَاءُ مِنْ تَحَابِّهِ إِلَى اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَخْتَلِفُونَ فِي وَقُوعِ رُؤْيِيَّةِ الْمُؤْمِنِينَ رَبَّهُمْ فِي الْآخِرَةِ، وَكَذَلِكَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ؛ قَالَ الْإِمَامُ مَالِكٌ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ: لِمَا حُجِبَ أَعْدَاءُ فَلَمْ يَرَوْهُ تَجَلَّى لِأَوْلِيَائِهِ حَقَّ رَأْيِهِ وَلَوْ لَمْ يَرِ الْمُؤْمِنُونَ رَبَّهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَمْ يَمَيِّرِ الْكَافِرُونَ بِالْحُجَابِ، قَالَ تَعَالَى: (كَذَلِكَ إِنَّمَا عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمُجُوبُونَ) وَقَالَ الْإِمَامُ الشَّافِعِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: لِمَا حُجِبَ قَوْمًا بِالسَّخَطِ دَلَّ عَلَى أَنَّ قَوْمًا يَرَوْنَهُ بِالرِّضَا، اللَّهُمَّ مَنِّعْنَا بِالنَّظَرِ إِلَى وَجْهِكَ الْكَرِيمِ، فِي جَنَّاتِ النِّعَمِ، وَاجْعَلْنَا مِنَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ بِرِضَاكَ، وَلَا تَجْعَلْنَا مِنَ الْمُهْجُوبِينَ بِسَخَطِكَ، يَا أَكْرَمَ الْأَكْرَمِينَ، اللَّهُمَّ آمِينَ

واسكان إما جوهرًا أو عرضًا ؛ لأن التميز بالاستقلال جوهر ، أو بالتبعية عرض ، واسكان المرئي إما كله فيكون محدوداً متناهيًا محصوراً ، وإما بمضه فيكون متبعضاً متجزئاً إلى غير ذلك ، وهذه الشبهة أشار إلى جوابها بقوله (لکن) لنظر الحاصل بحاسة البصر للرائين (بلا كيف) أى : تكيف المرئي من مُقابلَةٍ وجهية ومساواة مخصوصة وإحاطة به ، بل يجب تجرده عنه ؛ فإن الرؤية نوع من الإدراك يحققه الله تعالى متى شاء ، ولأى شئ شاء ؛ فالمراد بالمخالفة في التكيف وجوب خلو رؤية الواجب تعالى عن الشرائط والكيفيات المعتبرة في رؤية الأجسام ولأعراض ، وتمسكوا أيضاً بشبه سمعية ، أقواها قوله تعالى « لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ » وتقرير التمسك به الذي تعرض لجوابه أن نفي إدراكه تعالى بالبصر وارد مؤرد التمدح به مخرج في أثناء المدح ؛ فيكون تقيضه - وهو الإدراك بالبصر - نقصاً ، وهو على الله تعالى محال ، وهذا الوجه يدل على نفي الجواز ، وأشار إلى جواب هذه بقوله (ولا انحصار) يعنى أننا نقول : إنه تعالى يرى بمعنى أنه ينكشف للأبصار أنكشافاً تاماً عند الرائي بلا إحاطة ولا انحصار له عنده ، لاستحالة الحدود والنهايات ، والوقوف على حقيقته كما هو محل النفي في الآية الشريفة ، ويانه أنا لا نسلم أن الإدراك بالبصر في الآية الكريمة هو مطلق الرؤية ، بل هو رؤية مخصوصة ، وهي التي تكون على الإحاطة بجوانب المرئي ؛ فالإدراك المنفي في الآية أخص من الرؤية ملزوم لها ، بمنزلة الإحاطة من العلم ؛ فلا يلزم من نفي الإدراك على هذا نفي الرؤية ، ولا من كون نفيه مدحاً كون الرؤية نقصاً ، وعلق بقوله « أن ينظر » (المؤمنین) لتضمنه معنى الانكشاف : أى

انكشافه تعالى بحاسة البصر انكشافاً تاماً لكل فردٍ فردٍ ممن مات محكوماً له بالتصافه بالإيمان والتصديق الشرعى ؛ سواء كُلفَ به بالفعل أو كان صالحاً للتكليف به ؛ فيخرج به الكفار والمنافقون ، فلا يروونه تعالى ؛ لقوله تعالى « كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمُنْجِبُونَ » ، ولأنهم ليسوا من أهل الإكرام والتشريف ، وقيل : إنهم يروونه سبحانه وتعالى ثم يُخجّبون عنه ، فتكون الحجة حَسْرَةً عليهم ، وجعل النووي محلّ الخلاف فى المنافق ، وأما الكافر غيره فلا يراه اتفاقاً ، كما لا يراه سائر الحيوانات غير العقلاء ، ويدخل الملائكة ومؤمنو الجن والأمم السابقة والصبيان والبله والمجانين الذين أدركهم البلوغ على الجنون وماتوا عليه ، ومن اتصف بالتوحيد من أهل لفترة لأنه إيمان صحيح ؛ إذ هو فى حكم ما جاء به الرسول فى الجملة ، بناء على أن رجال غير هذه الأمة يروونه فى الجنة ، وهى محل الرؤية من غير خلاف ، وأما رؤيته فى عَرَصات القيامة فى السنة ما يقتضى وقوعها للمؤمنين فيها ، وهو الصحيح ، والمعول عليه فى إثبات الرؤية عند أهل السنة إنما هو الدليل السمعى ، وذلك الكتاب والسنة والإجماع ؛ أما الكتاب فأيات كثيرة منها ما أشار إليه بقوله (إِذْ يَخَازِرُ غَلَقْتِ) أى : حَكَمْنَا بِمَجَازِ الرؤية وإمكانها عقلاً لأن الله تعالى عَدَّها بوجود أمر جائز عقلاً ، وهو استقرار الجبل حين سأل موسى عليه السلام « رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ » ، قال لَنْ تَرَانِي ، وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ، وتقرير الدلالة منه أنه إشارة إلى قياس حُذفت كبراه للعلم بها ترتيبه : الله تعالى علق رؤية ذاته المقدسة على استقرار الجبل حال تجليه تعالى له ، وهو أمرٌ ممكن فى نفسه ضرورة . وكل

ما عاق على الممكن لا يكون إلا ممكناً ؛ لأن معنى التعليق الإخبار بأن المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه ، والمحال لا يقع على شيء من التقادير ؛ فلو لم تكن الرؤية ممكنة لزم الخلف في خبره تعالى ، وهو محال ، ولو كانت ممتنمة في الدنيا لما سألها موسى عليه السلام ، ولا يجوز على أحد من الأنبياء الجهل بشيء من أحكام الألوهية ، وخصوصاً بما يجب له تعالى وما يستحيل ، ومنها قوله تعالى : « وَجُودُهُ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ، إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ » .

قال مالك بن أنس رضي الله تعالى عنه : لما حجب أعداءه فلم يروه ، تجلى أوليائه حتى رأوه ، ولو لم ير المؤمنون ربهم يوم القيامة لم يسير السكفار بالحجاب فقال « كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَخْجُوبُونَ » .

ونزل الشافعي رضي الله تعالى عنه : لما حجب الله قوماً بالسخط دل على أن قوماً يرونه بالرضا ، ثم قال : أما والله لو لم يوقن محمد بن إدريس بأنه يرى ربه في المعاد لما عبده في دار الدنيا .

وقال محمد بن الفضل : كما حجبهم في الدنيا عن نور توحيده ، حجبهم في الآخرة عن رؤيته .

وأما السنة فكحديث « إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرُونَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ » .
وأما الإجماع فهو أن الصحابة رضي الله تعالى عنهم كانوا مجمعين على وقوع الرؤية في الآخرة ، وأن الآيات والأحاديث الواردة فيها محمولة على ظواهرها من غير تأويل .

ولهذه الأدلة السمعية أطبق أهل السنة على أن رؤية الله سبحانه وتعالى جائزة عقلاً ، واجبة سمعاً ، وبيان الدليل العقلي على جوازها بطريق الاختصار

أن الباري سبحانه وتعالى موجود ، وكل موجود يصح أن يرى ؛ فالباري عز وجل يصح أن يرى (هذا) كما علمت (و) رؤيته سبحانه (لمختار) وهو نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لأنه خير البرايا فلم تقع لغيره ولا لموسى عليه الصلاة والسلام في الدنيا من الدنيا ؛ لسببها الآخرة ، أولدونها من الزوال ، وحققتها ما على الأرض من الهواء والجو مما قبل الآخرة ، ومراده الإشارة إلى وجه شخص من جواز الوقوع ، وبيانه أن معنى (ثبت) أي حصلت ووقعت لنبينا صلى الله عليه وسلم في الدنيا ليلة الأمراء ، والوقوع يستلزم لإمكان ، بخلاف العكس ، والراجع عند أكثر العلماء أنه صلى الله عليه وسلم رأى ربه سبحانه وتعالى بعيني رأسه ؛ لحديث ابن عباس وغيره ، وهذا لا يؤخذ إلا بالسمع منه صلى الله عليه وسلم ؛ فلا ينبغي أن يتشكك فيه ، ولم نفت عائشة وقوعها له صلى الله عليه وسلم قدم ابن عباس عليها ؛ لأنه مثبت ، حتى قل معمر بن راشد : ما عائشة عندنا بأعلم من ابن عباس ، وأما حديث : « اعلّموا أنكم لن تروا ربكم حتى تموتوا » فإنه ، إن أفاد أن الرؤية في الدنيا وإن جازت عملاً فقد امتنعت ممكناً لكن من أثبتها للنبي صلى الله عليه وسلم له أن يقول : إن المتكلم لا يدخل في عموم كلامه ، ولم تثبت في الدنيا لغير نبينا صلى الله عليه وسلم ، على ما في ذلك من الخلاف . ومن أدها غيره في الدنيا يقظة فهو ضال ياطباق المشايخ ، وذهب الكواشي والمهدوي إلى تكفيره ، ولا نزاع في وقوعها مناماً ، وصحتها ؛ فإن الشيطان لا يتمثل به تعالى كالأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، وأختلف في وقوعها للأولياء هل قولن للأشعري أرجحها المنع .

ولما فرغ من الإلهيات شرع في النبوات فقال : (وَمِنْهُ) أي ومن أفراد
الجائز العقلي (إِرْسَالُ) الله تعالى (جميع الرسل)^(١) أي رسل البشر من

(١) يريد المصنف أن يقرر أن مذهب أهل السنة والجماعة أن من أنواع الجائز العقلي
على الله تعالى إرساله لجميع الرسل من لدن آدم إلى البشر إلى خاتمهم وسيدهم محمد صلى الله
عليه وعليهم أجمعين ، ومعنى ذلك أن الإرسال كما هو حائز عقلا على الله تعالى عند أهل السنة : أي
أنه لا يجب على الله تعالى إرسالهم ولا استحيل عليه سبحانه وتعالى إرسالهم ؛ إذ الجائز العقلي
هو ما يجوز العقل فعله وتركه ، ومعنى حوز فعله لم يكن تركه واجب ، ومعنى جوز تركه لم يكن
فعله واجبا ، وفي هذا الكلام رد على طائفتين من أهل البحث : الطائفة الأولى المعتزلة
والفلاسفة ؛ فقد اتفق هذان الفريقان على أنه يجب على الله تعالى أن يبعث الرسل إلى
الخلق ليبدلوا على ما يريد منهم ، ومعنى كلام المعتزلة في هذه المسألة ما أصروه عند أنفسهم
وجعلوه قاعدة بنوا عليها كثيرا من الأحكام ، وهو أنه يجب على الله تعالى فعل الصلاح
والأصالح لبداهه ، وقد مضى الكلام على هذا الأصل ورد ما ذهبوا إليه ، قالوا : النظام
المؤدى إلى صلاح حال النوع الإنساني على وجه العموم في معاشه ومعاده لا يتم إلا ببعث
الرسل ، وكل ذلك فهو واجب على الله تعالى ، وأنت حير بعد ما تقدم في مبحث
الصلاح والأصالح بطريق هدم هذه المقدمات التي لا ثبات لها عند النظر ، ومعنى كلام
الغلاة في هذه المسألة ما ذهبوا إليه وجعلوه من قواعدهم التي بنوا عليها كثيرا من الأحكام
وهو لقول بالتعليل أو الطبيعة ، قالوا : يلزم من وجود الله تعالى وجود العالم بالتعليل :
أي بكون الله تعالى عللة ، أو بالطبع ، ويلزم من وجود العالم وجود من يصلحه ، وقد بنا
لك فيما سبق أن الله تعالى فاعل بالاختيار ، لا بطريق الإجبار ، والطائفة الثانية السنية
والبراهمة ، فقد اتفق هذان الفريقان على أنه يستحيل على الله تعالى عقلا أن يرسل الرسل ،
قالوا : إن إرسال الرسل عبث ؛ لأنه يستغنى عنه بالعقل بأن يجعل مناط فعل الشيء نفعين
العقل إياه ومناط تركه تقييح العقل إياه ، والعبث على الله تعالى محال ؛ فيكون ما أدى إليه
وهو تجويز إرسال الرسل محالا ، إذا علمت هذا الكلام علمت أن قول المصنف « فلا وجوب »
تصريح بنفي مذهب المعتزلة والفلاسفة ، ولم يصرح بنفي مذهب البراهمة والسنية إما من
باب الأكفاء ، وكأنه قد قال فلا وجوب ولا استحالة ، لأن هذا ينفي عنه قوله « ومنه »
أي من الجائز العقلي ، وإما لكون مذهبهم ظاهر البطلان ؛ لأن الرسل قد أرسلوا فعلا ،

فإرسالهم واقع ثابت بالمشاهدة والعيان ؛ فادعاء استحالة مكارمة لحمس ومماندة للمشاهد ، فأما مذهب الفلاسفة والمعتزلة فلا يدل على بطلانه بشههم عاينهم الصلاة والسلام بالفعل ؛ لجواز أن يقولوا : إن الله تعالى قد فعل ذلك لسكونه واجبا عليه ، فلما اختلف شأن مذهبي ذلك الاختلاف صرح بسى أقواهما بحسب الظاهر ، وإن كان كل منهما صحيحا في الحقيقة ، وقوله فيما بعد « لكن هذا إيماننا قد وجبا » دفع لما قد يتوهم من كون إرسال الرسل جائزا عقليا أن الإيمان بوقوعه ليس واجبا .

وخلاصة القول في هذه السألة أن الله تعالى الرسل إلى خلقه عند أهل سنة حائز في حقه سبحانه ؛ فليس واجبا عليه ، ولا مستحيلا ، وأنه واقع منه سبحانه لطفا منه بعباده ورحمة لما فيها من الحكم والصلح التي لا تحصى . ومنها معاضدة العقل فيما يحكمه أن يستقل بمعرفته مثل وجود الباري وعلمه وقدرته لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل . ومنها استعادة الحكم من الأنبياء فيما لا يستقل العقل به مثل مبعث الكلام ورؤيته تعالى ونعاده الجسماني ومنها إزالة الخوف الحاصل عند إتيان الصدقات لكون إتيانها تصرفا في ملك الله بغير إذنه ؛ فلو لم يعلم أن الله راض عنها طالب لها لم يأمن أن يكون آتيا بغير ما يرضاه سبحانه ولا سبيلا إلى علم رضاء سبحانه بفعل ذلك إلا من طريق الرسل . ومنها بيان حل الاتصال التي تحسن تارة وتقيح تارة أخرى من غير إهداء العقل إلى مواقعها . ومنها تكليل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في الطبقات والعمليات ومنها تبين الأحلاق الفاضلة والراجعة إلى الأشخاص والسياسات السكاكة العائدة إلى الجماعات . ومنها الإخبار بتفاصيل ثواب الطيع وعقاب العاصي ترعيا في الحسنة وتحذيرا عن السيئات . إلى غير ذلك من الفوائد . وأن الذين قالوا إنها مستعجلة تمسكوا بشبه أو هي من بيوت الضكوت منها أنها تتوقف على علم المبعوث بأن الباعث هو الله تعالى ، ولا سبيل إلى معرفته ذلك . ورد بأنه يجوز أن ينصب الله تعالى دليلا يدل على ذلك ، أو أن يخلق فيه عما ضروريا ومن شههم الواهية أنها عبث لأن العقل يستقل بهم ما يجب وما يستحيل وما يجوز . فما يراه حسنا يجب فعله ، وما يراه قبيحا يجب تركه ، وما يتوقف فيه يجوز فعله إن اقتضته المصلحة . ويرد على هذا بأننا لانعلم أنها معه لأن الأحوال إن انحصرت فيما ذكرتم فالهبة تكون معاضدة للعقل وإن لم تنحصر — وهو الواقع — فإنها تفيد حكم لا يستطيع العقل الاستقلال به . ومن شههم العاسدة أن مبنى البهنة على التكليف ، وليس في التكليف (١٢ - جوهرة التوحيد)

آدم إلى محمد عليهم الصلاة والسلام إلى المكافئين من الثقلين ليبلغهم عنه أمره ونهيه ووعده ووعيده، ويبينوا لهم عنه سبحانه وتعالى ما يحتاجون إليه من أمور الدنيا والدين، مما جاءوا به، حتى تقوم الحجة عليهم بالبينات، وتنقطع عنهم سائر التعللات «ولو أننا أهلكناكم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلنا إلينا رسولا» «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا» «رسولا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل».

وإذا علمت أن الإرسال مما يجوز في حقه تعالى فعله وتركه (فلا وجوب) له في المكاف عليه تعالى، خلافا لحكماء الفلاسفة والمعتزلة؛ لأنه تعالى لا يجب عليه شيء خلقه (بل) إرسالهم إنما هو (بمحض الفضل) أي بخالص الإحسان، مما يحسن فعله، ولا يقع منه تعالى تركه (الكن) لا يلزم من كونه جائزا أن يكون الإيمان به كذلك، بل (بذا) المذكور من وقوع الإرسال والمرسلين (إيماننا) الشرعي (قد وجب) علينا تفصيلا بمن علم منهم تفصيلا، وإجمالا بمن علم منهم كذلك، قال الله تعالى «آمن الرسول

فأنة، لا الأمر بها، وهو ظاهر؛ لئلا يهمل عن أن يتمتع بجمال عبده، ولا للأمر بها، وهو البعد؛ لأنه يتضرر باحتماله يشق عليه. وهذا كلام ظاهر البطلان. بل نقول: فيها نفع للمد عظيم جدا، وكل واحد منا يتحمل كثيرا من المشاق في سبيل تحصيل منعة لا تنقاس أبدا بما يعود عليه من ثواب عبادة الله.

وأما المعتزلة الذين أوجبوها على الله تعالى فالرد عليهم إنما يكون بإبطال أصلهم الذي بسوا عنه هذه المسألة، وهو قولهم فعل الصلاح والأصلح واجب على الله، وقد قدمنا ما فيه الكفاية في إبطاله، فارجع إليه إن شئت، والله ينفعك به، وينفعني بدعوة أخ صالح يدعو إلى طهر العيب اللهم آمين، والله سبحانه وتعالى أعلى وأعلم، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

بأنزل إليه من ربه الآية والأولى كما يفهم من المتن أن لا يتعرض لمصرم
في عدد معين ؛ لقوله تعالى «منهم من قصصنا عليك ، ومنهم من لم نقصص
عليك ، ولأنه لا يؤمن أن يدخل فيهم من ليس منهم ، ويخرج بعضهم ،
وحديث « الأنبياء مائة ألف » وفي رواية « مائتا ألف وأربعة وعشرون
ألفا : الرسل منهم ثلثمائة وثلاثة عشر » وفي رواية « وأربعة عشر » متكلم
فيه ، مع كونه خبراً واحداً .

وإذا عرفت أن الإرسال جائز عليه تعالى ، وأن الإيمان به واجب (فدع)
عك (هوى قوم) اتبعوه : أي اعتقادهم الباطل الذي زينته الشيطان لهم ،
فإنه (بهم قد لعباً) الهوى : أي تلاعب بهم ، لا بغيرهم ؛ فأوقعهم في البدع
والمعاصي ، أو الكفر ، فأنكروا الإرسال ، وأحالوه ، كالمسنية ، أو أوجبوه
كالمنزلة والحكام ، والهوى عند الإطلاق ينصرف إلى الميل إلى خلاف
الحق غالباً ، نحو « ولا تتبع الهوى » سمى هوى لأنه يهوى بمساحبه في النار
ثم شرع في شرح قوله فيما سبق « ومثل ذا لرسله » مقدماً الواجب
لشرفه ؛ فقال : (وواجب) عقلاً (في حقهم) أي الأنبياء لعمومه لأن معظم
هذه الأحكام لا يختص بالرسول ، وقوله (الأمانة) أي وما عطف عليها ،
وهي : اتصافهم بحفظ الله سبحانه وتعالى ظواهرهم وبواطنهم ، ولو في حال
الصغر ، من التلبس بمنهى عنه ، ولو نفى كراهة : أي كونهم لا يتصور
أن يكونوا عند الله إلا كذلك ؛ لأنه لو جاز عليهم أن يخونوا الله تعالى بفعل
محرم أو مكروه لجاز أن يكون ذلك المنهى عنه مأموراً به ؛ لأن الله تعالى
أمرنا باتباعهم في أقوالهم وأفعالهم وأحوالهم من غير تفصيل ، وهو

لا يأمر بمحرم ولا مكروه ؛ فلا تكون أفعالهم محرمة ولا مكروهة ولا خلاف الأولى .

(و) من الواجب في حقهم (صِدْقُهُمْ) أى مطابقة حكم خبرهم للواقع ، إيجاباً أو سلباً ؛ لقوله تعالى « وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ » ولأنه لو جاز عليهم الكذب لجاز الكذب في خبره تعالى ؛ لتصديقه إياهم بالمعجزة النازلة منزلة قوله تعالى : صدق عبدى فى كل ما يبلغ عنى ، وتصديق الكاذب من العالم يكذبه محض كذب ، وهو محال عليه تعالى ؛ فلزومه - وهو جواز الكذب عليهم - كذلك .

(وصف) أى وضم (له) أى لما يجب لهم (الْفُطَاةُ) بمعنى التفتن والتيقظ لإلزام الخصوم وإحجاجهم وطرق إبطال دعواتهم الباطلة ، والظاهر اختصاص هذا الواجب بالرسول ؛ لقوله تعالى « وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ » « يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا » و « جَادِلْهُمْ بَالِئٍ هِيَ أَحْسَنُ » والمخفلة الأبله لا يمكنه إقامة الحجة ، ولأنهم شهدوا الله على العباد ، ولا يكون الشاهد مغفلاً

(ومثل ذأ) أى الواجب المتقدم في الوجوب العقلى فى حق الرسل عليهم الصلاة والسلام (تَبْلِيغُهُمْ لِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ) أى لجميع ما جاءوا به من عند الله وأرسلوا لتبليغه للعباد ؛ فيجب شرعاً اعتقاد أنهم بلغوه إليهم ، اعتقادياً كان أو عملياً ؛ للاجماع على عصمتهم من كتمان الرسالة والتقصير في التبليغ ، ولو في قوة الخوف ، ولو جاز عليهم كتمان شيء لكم رؤسهم الأعظم صلى الله عليه وسلم وعليهم قوله تعالى « وَتَخَفَى فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ ، وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ » كيف وقد أنزل عليه « يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ

إليك من ربك » « رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » وكتمان البعض مُفَوِّت لإقامة الحجة .

وما ذكره الناظم رحمه تعالى شروط عقلية للنبوة ، وشروطها الشرعية العادية : البشريّة ، والحرية ، والذكورة ، وكمال العقل ، والذكاء ، وقوة الرأي ، ولو في الصبا كعيسى ويحيى عليهما السلام ، والسلامة عن كل ما ينفر عن الأتباع حين النبوة ، ومنها كونه أعلم من جميع من بُعث إليهم بأحكام الشريعة المبعوث بها ، صليّة أو فرعية ، واختلفوا في اشتراط البلوغ - مع اتفاقهم على جواز أن يبعث الله نبياً صغيراً - لكنهم اختلفوا في الوقوع وعدمه ؛ فذهب إلى الأول الفخر الرازي مستنداً لآيتي عيسى ويحيى ، ومنعه ابن العربي وآخرون ، وتأولوا الآيتين على أنهما إخبار عما سيوجب لهما حصوله ، لا عما حصل لهما بالفعل ، والله أعلم .

ثم شرع في ثانی أقسام الحكم العقلي المتعلقة بالرسول عليهم السلام ، فقال : (وَبَسْطَحِيلُ) في حقهم (ضِدُّهَا) يعني الصفات الأربعة الواجبة التي فرغ منها ، وهي : الحياة ، والكذب ، والبلاهة ، والغفلة ، وعدم الفطنة ، وكتمان شيء مما أمروا بتبليغه ، وأشار بقوله . (كَمَا رَوَوْا) إلى أن الممول عليه في دليل امتناع ما ذكر عليهم إنما هو الدليل السمي ، لا العقلي ، أي حكماً باستحالة ما ذكر في حقهم حكماً مماثلاً لما رواه العلماء ونقلوه كتاباً وسنة وإجماعاً ، ولا شك في جواز الإغناء عليهم ؛ لأنه مرض ، والمرض يجوز عليهم ، بخلاف الجنون قليله وكثيره ؛ لأنه نقص ، ويلحق به العمى ، ولم يعم نبى قط ، ولم يثبت أن شعيباً عليه السلام كان ضريباً ، ويعقوب عليه السلام إنما

حصلت له غشاوة وزالت ، وأما السهو فهو ممتنع عليهم في الأخبار البلاغية وغيرها كالأقوال الدينية الإنشائية ، ويجوز في الأفعال البلاغية وغيرها ، وأما النسيان فهو ممتنع في البلاغيات قبل تبليغها فولية كانت أوفعية ، وأما بعد التبليغ فيجوز نسيان ما ذكر عليهم ؛ لحفظه بعد التبليغ ، ووجوب ضبطه على المبلغ ليحل به وليبلغه ، ولا يمتنع عليهم نسيان المنسوخ مطلقاً ، لا قبل التبليغ ولا بعده .

وأشار إلى ثالث أقسام الحكم العقلي المتعلقة بالأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام بقوله : (وَجَائِزٌ) وهو ما لم يجب عند العقل ثبوته لهم ولا نفيه عنهم ، بل يصح عنده وجوده لهم وعدمه ؛ فيجوز عقلاً وشرعاً (في حقهم) أى الرسل عليهم الصلاة والسلام أجمعين خصوصاً سيدهم الأعظم (كالأئمة كل) والشرب الحلال والنوم ، من كل عرض بشرى ليس محرماً ولا مكروهاً ولا مباحاً مزريراً ولا مزمناً ، ولا مما تعافه الأنفس ، ولا مما يؤدي إلى النفرة ، سواء كان من توابع الصحة ولا يستغنى عنه عادة كما مثل به أو (و) يستغنى عنه (كالجماع للنساء) بناء على أنه من باب التفكه ، أو يحبس النفس عنه بناء على أنه من باب القوت ؛ فيجوز عليهم وطء النساء بالملك مطلقاً مسلمات أو كتايات ، لا كجوسيات ، وبالنكاح ماعدا الكتاوية والمجوسية ، وما عدا الأمة ولو مسلمة ؛ لأنها إنما تُنكحُ خلف العنت أو عدم الطول ، والثاني مُتَّفٍ بالبديهة ، والأول كذلك للمصمة ، كما أشار إليه بقوله (في) حال (الحُل) أى الجواز ، لافي حال حرمة ولا كراهة ، ويتبعه أنهم لا يَطْوُنَّهنَّ صاعات صوماً مشروطاً ، لا معتكفات كذلك ، ولا حائضات ، ولا في حال نفاس

ولا إحرار ، ولا في حال رؤيا واحتلام ، ولما كانوا من البشر وأرسلوا إلى
البشر كانت ظواهرهم خالصة للبشرية ، يجوز عليها من الآفات والتغيرات
ما يجوز على البشر ، وهذا لا تقيصة فيه ، وأما بواطنهم فمنزهة غالباً عن ذلك
محصومة منه ، متعلقة بالملا الأعلى والملائكة لأخذها عنهم وتلقيها لوحى منهم
ثم شرع في بيان ما أجمله من المنطوق به في قوله « والنطق فيه الخلف
بالتحقيق » فقال : (وَجَامِعٌ مُعْنَى) وهو مبراد من اللفظ (الَّذِي تَقَرَّرُ) أى
جعل في قرار ومحل يرجع إليه فيه ، وهو جميع العقائد الإيمانية راجبة لاعتقاد
شرعاً مما يرجع إلى الألوهية والنبوة وجوباً وسوازاً واستحالة (ثم دنا
الإسلام) أى معنى الشهادتين اللتين هما الجزء الأعظم من مسمى الإسلام ،
أو اللتين لا يحصل الإسلام إلا بهما ، أو اللتين تدلان على الإسلام ؛ فهو من
إضافة الجزء إلى الكل ، أو السبب للسبب ، أو الدال للمدلول ، وبيان
ما ذكره أن الجملة الأولى أثبتت الألوهية له تعالى ، ونقشها عن كل ما سواه ،
وحقيقة الألوهية وجوب الوجود والقدم الذاتي ، ويلزم منه استغناؤه عن
كل ما سواه ، وافتقار كل ما سواه إليه ، كما يجب له البقاء ، ومخالفته للممكنات
والقيام بالذات ، والتزه عن القائص كالأغراض في الأفعال والأحكام ، وعن
وجوب شيء ما عليه تعالى ؛ لئلا يكون مستكملاً بفعله أو تركه ؛ فلا يثبت
له الاستغناء المطلق ، ووجوب افتقار الممكنات إليه يستلزم وجوب حياته ،
وعهوم قدرته وإرادته وعلمه ووحدته وعدم تأثير شيء سواه تعالى في شيء
منها ، ومتى وجبت هذه الأمور له تعالى استحالت تقاضها عليه تعالى ، وجاز
ما سوى ذلك في حقه تعالى ؛ فقد اشتملت الجملة الأولى على أقسام الحكم

العقل الثلاثة الراجعة إليه تعالى ، ويؤخذ من الجملة الثانية وجوب الإيمان
 بسائر الأنبياء والرسل والملائكة والكتب السماوية واليوم الآخر ، وما فيه ؛
 إذ تصرّح برسالته صلى الله عليه وسلم يستلزم تصديقه في كل ما جاء به ، ومن جملة
 ما ذكر ، ويعلم منه أيضاً وجوب صدقهم ، واستحالة الخيانة والكذب عليهم ،
 وجواز جميع الأعراض البشرية التي لا تنقص مراتبهم عليهم الصلاة والسلام ،
 وهذه جملة أقسام الحكم العقلي المتعلقة بالرسول عليهم الصلاة والسلام ؛ ولهذا
 المعنى جعلهما الشارع ترجمة عما في القلب من الإيمان ، ودليلاً على الاتقياد
 الظاهري للإسلام ، ولم يقبل من أحد الإيمان مع القدرة عليهما إلا بهما ، وقد
 نصّ العلماء على أنه لا بد من فهم معناه ولو إجمالاً ، وإلا لم ينتفع الناطق
 بهما في الخلاص من الخلود في النار

إذا علمت أن كلتي الشهادة بجمعتاً جميع ما تقرر من العقائد الإيمانية
 (فأطرح) أي أترك (البراً) يعني الخصام في صحة جمعهما لما ذكر .

ولما جوز الفلاسفة اكتساب النبوة بملازمة الخلوة والعبادة وتناول
 الحلان أشار إلى الرد عليهم بقوله: (وَ) مذهب أهل الحق أنه (لَمْ تَكُنْ
 نُبُوَّةً) وهي شرعاً : إحياء الله تعالى لإنسان عاقل حرّ ذكر بحكم شرعي تكليفي
 سواء أمره بتبليغه أم لا ، كان معه كتاب أم لا ، كان له شرع متجدد أم لا ،
 كان له نسخ لشرع من قبله أو بعضه أم لا ، وكذا الرسالة إلا في اشتراط
 التبليغ فإنه لا بد منه في مفهومها ، والمراد أن النبوة بحسب ما علم من القواعد
 الدينية وانعقد عليه إجماع المسلمين لم تكن (مُكْتَسَبَةً) أي : لا تنال بمجرد

الكسب بالجهد والاجتهاد ومباشرة أسباب مخصوصة كما زعمه الفلاسفة
 (بأورق في الخير أعلى) أى أبعد (عقبه) وهى فى الأصل الطريق الصاعد
 فى الجبل ، أريد به هنا أشق الطاعات وأفضلها : أى ولو افتحم العبد أشق
 العبادات المشبهة لمشقتها رقى العقبات (بل ذلك) أى اصطفاؤه النبي صلى الله
 عليه وسلم للنبوة واختياره الرسالة (فضل الله) أى أثر جوده وإنعامه، والفضل
 إعطاء الشيء بغير عوض لا عاجل ولا آجل، ولذا لا يكون لغيره تعالى (بؤتيه)
 بمحض اختياره (لمن يشاء) ممن سبق علمه وإرادته الأزلانيان باصطفائه لهامن
 البشر الذكور السكامل العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي وغير ذلك مما ذكر
 من شروط العقلية والشرعية (جل الله) أى تنزهه عن أن ينال شيء لم يكن أراد
 عطيته ؛ لأنه (واهب المنن) أى المطايا، جمع منة بمعنى العطية ، وظاهر
 السياق أن المراد بالمنن الكاملة كالنبوة .

(وأفضل) جميع (الخلق) أى المخلوقات (على الإطلاق) المراد منه العموم
 الشامل للعلوية والسفلية من البشر والجن والملك فى الدنيا والآخرة فى سائر
 خلال الخير ونعمت الكمال (نبينا) محمد صلى الله عليه وسلم ، والإضافة فيه
 لتشريف المضاف إليه ، لا للاختصاص ؛ لما سياتى من عموم بعثته صلى الله
 عليه وسلم ، وإن جعل الضمير فيه للمكلفين كان عاماً مطابقاً له ، وأفضليته
 صلى الله عليه وسلم على جميع المخلوقات مما أجمع عليه المسلمون ، وهو مستثنى
 من الخلاف فى التفضيل بين الملك والبشر ؛ لقوله عليه السلام «أنا أكرم
 الأولين والآخرين على الله ؛ ولا تنفرد» ولأن أمة أفضل الأمم ؛ لقوله تعالى
 «كنتم خير أمة أخرجت للناس» وكذلك جعلناكم أمة وسطاً ، أى

عُدُّوا وخياراً؛ ولا شك أن خيرية الأمم إنما هي بحسب كمالها في الدين، وذلك تابع لكمال نبيها الذي تبعته؛ فتفضيلها تفضيل له، وأما قوله عليه السلام «لا تخيروني على موسى»، ولا تفضلوا بين الأنبياء، ونحوه فمعناه لا تخيروني تخيير مفاضلة، ولا يحتاج إلى أنه قال ذلك قبل أن يعلم أنه أفضل لأنه مجرد احتمال كما قاله ابن أفرس، ويحتمل أنه قاله تأديباً وتواضعاً؛ فالواجب على كل مكلف اعتقاد أنه صلى الله عليه وسلم أفضل الجميع، فيعصى منكره، ويتدع ويؤدب، إذا عرفت هذا الحكم المجمع عليه (فَمِلْ عَنِ الشَّقَاقِ) أي المازعة فيه، واجزم به معتقداً صحته؛ لأنه لا يجوز الإفساد على خرق الإجماع (وَالْأَنْبِيَاءُ) عليهم الصلاة والسلام يجب أن يعتقد أنهم (يَلُونَهُ) أي ينعمون نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم (فِي الْفَضْلِ) فرتبتهم فيه بعد مرتبته؛ وإن تفاوتوا فيها بالنسبة للقرب منه عليه الصلاة والسلام، على ما يأتي في قوله «وبعض كل بعضه قد يفضل» فبقية أولى العزم من الرسل أفضل من بقية الرسل، ثم بقية الرسل أفضل من الأنبياء غير الرسل، والواجب اعتقاد أفضلية الأفضل على طبق ما ورد الحكم به تفصيلاً في التفصيلي وإجمالاً في الإجمالي، ويمتنع الهجوم على التعيين فيما لم يرد فيه توقيف، ولهذا أبهم الناظم في الفاضل والمفضول لينطبق كلامه على كل من علم كذلك (وَبَعْدَهُمْ) أي وبعد الأنبياء في الفضيلة (مَلَائِكَةُ) الله (ذِي الْفَضْلِ) فرتبتهم تلي مرتبة الأنبياء عليهم السلام في الجملة؛ فالملائكة - ولو غير رسل - أفضل من غير الأنبياء من البشر ولو كانوا ولياً كآبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وإنما قلنا «في الجملة»

لأن الذي يلي الأنبياء من الملائكة على التفصيل إنما هو رؤسائهم كجبريل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل ، هذا ما قال به جمهور أصحابنا الأشاعرة تمسكاً بمثل قوله تعالى « واذقلنا للملائكة أسجدوا لآدم » أمرهم بالسجود تعظيماً له ؛ فلو لم يكن آدم أفضل منهم لما أمروا بالسجود له ؛ لأن الحكيم لا يأمر الأفضل بخدمة المفضول ، وذهب القاضي وأبو عبد الله الحلبي في آخرين كالمعتزلة إلى أن الملائكة أفضل من الأنبياء ، قال القاضي تاج الدين بن السبكي ليس تفضيل البشر على الملك مما يجب اعتقاده ويضر الجهل به ، ولو اتق الله ساذجاً من المسألة بالسكينة لم يكن عليه إثم ، فما هي مما كلف الناس بمعرفة ، والسلامة في السكوت عن هذه المسألة ، والدخول في التفضيل بين هذين الصنفين الكريمين على الله تعالى من غير ورود دليل قاطع دخول في حطر عظيم وحكم في مكان لسنا أهلاً للحكم فيه ، وقد ورد ما يمنع من الدخول في ذلك كقوله عليه السلام « لا تفضلوني على يونس بن متى » إذ المراد به لا تدخلوا في أمر لا يمنحكم ، وإلا فتحن قاطعون بأنه أفضل من يونس عليهما السلام ، والذي ينشرح له الصدر ويبرد ويشجع له الخاطر إطلاق القول بأن نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم خير الخلق أجمعين من ملك وبشر ، وخير الناس بعد الأنبياء والملائكة أبو بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم علي ، رضى الله تعالى عنهم أجمعين ! اتعى .

والملائكة : أجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكل بأشكال مختلفة كاملة

في العلم والقدرة على الأفعال الشاقة ، وشأنها الطاعات ، ومسكنها السموات

ثم رسل الله تعالى إلى أنبيائه عليهم الصلاة والسلام، وأمناءؤه على وحيه، يسبحون ليل والنهار لا يفترّون، لا يمتصّون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، لا يوصفون بذكورة ولا بأنوثة؛ لعدم دليل على ذلك .

(هذا) المذكور من تفضيل الأنبياء على الملائكة والملائكة على غير الأنبياء من البشر من غير تفصيل طريق الأشاعرة المرجوحة، وإنما جزم الناظم بها لأنه وضع منظومته على مختار مذهبهم، وأشار إلى الطريق الثانية بقوله (وقوم) من الماتريدية لم يقولوا بأفضلية جملة كل فريق ممن تقدم على جملة كل فريق يليه، بل (فصلوا) القول (إذ فضلوا) أي حيث تعرضوا للتفضيل بين الفريقين فقالوا رسل البشر كموسى أفضل من رسل الملائكة كجبريل، ورسل الملائكة كإسرافيل أفضل من عامة البشر وهم أولياؤهم غير الأنبياء كأبي بكر وعمر رضى الله عنهما، وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة، وهم غير الرسل منهم كحمة العرش والكرويين .

(وبعض كلى) من الأنبياء والملائكة (بعضه قد يفضل) يعنى أن مما يجب اعتقاده أن بعض الأنبياء كأولى العزم أفضل من غيرهم، وبعض أولى العزم كنبينا محمد صلى الله عليه وسلم أفضل من غيرهم منهم كإبراهيم عليه السلام وهو أفضل ممن بقى؛ لقوله تعالى « ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض » تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض، وأن بعض الملائكة كالرسل منهم أفضل من غيرهم منهم، وبعض الرسل منهم كجبريل أفضل من غيره منهم كميكايل، وهو أفضل ممن بقى؛ لقوله تعالى « الله يصطفى من الملائكة رسلا » وتلخيص ما أشار إليه أولا وآخر أن نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم

أفضلُ المخلوقات على الإطلاق ، و يليه إبراهيم ، ثم موسى ، ثم عيسى ، ثم نوح
ثم بقية الرسل ، ثم الأنبياء غير الرسل ، ثم هم فيما بينهم متفاضلون أيضاً عند
الله ، ثم رأس رسل الملائكة ، ثم من يليه منهم ، ثم بقية رسلهم ، ثم بقيتهم
غير الرسل ، ثم هم متفاضلون أيضاً فيما بينهم .

(بالمعجزات) أى بوقوع جنسها ؛ فيستفاد منه جوازها حينئذ ، وهو
ضرورى عندنا .

والمعجزة عرفاً : أمر خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم الممارسة ،
والتحدى : دَعْوَى الرسالة .

واشتمل هذا التعريف على ما اعتبره المحققون فى المعجزة من القيود السبعة
التي أولها أن يكون فعلاً لله تعالى أو ما يقوم مقامه من الترك ؛ ليتصور كونه
تصديقاً منه تعالى للآتى به ، فالفعل كتنبع الماء من الأصابع الشريفة ، والترك
كعدم إحراق النار لإبراهيم عليه الصلاة والسلام ، وثانيها . أن يكون خارقاً
للعادة ؛ لأن الإعجاز لا يكون بدونه ، وثالثها : أن يكون ظهوره على يد مدعى
النبوة ايعلم أنه تصديق له ، ورابعها . أن يكون مقارناً للدعوى حقيقة أو حكماً
لأنها شهادة ، وهى لا تكون قبل الدعوى ، وخامسها . أن يكون موافقاً
للدعوى ؛ فالتخلف لا يمدُّ تصديقاً كفلق الجبل عند قول مدعى الرسالة . معجزتى
فلق البحر ، وسادسها . أن لا يكون مكذباً له إن كان مما يعتبر تكذيبه
كقوله : معجزتى نطق هذا الجماد ، فنطق بأنه مفترٍ كذاب ، وسابعها : أن
تتمذر معارضته إلا من نبي مثله كما هو حقيقة الإعجاز ، وزاد بعضهم ثامناً ،
وهو أن لا يكون المخارق واقعاً زمان تقضى العادات ؛ فما يقع عند قيام الساعة

وفيها لا يعد مصدقا ، وقد انطبق عليها قول السعد « هي أمر يظهر بخلاف
العادة على يد مدعي النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرون عن
الإتيان بمثله » والله أعلم

ومراد الناظم رحمه الله تعالى أن مما يجب اعتقاده أن الأنبياء عليهم
الصلاة والسلام (أيّدوا) بالمعجزات : أي أثبت الله نبوتهم ورسالتهم وصدقهم
بإظهار خوارق العادات على أيديهم مطابقة لدعواهم ومعجزة للممارضين ، ولولا
ذلك لما وجب قبول أقوالهم ، ولا الاقتداء بأفعالهم وأحوالهم ، ولما بان
الصادق في دعوى النبوة والرسالة من الكاذب ، وأشار بقوله (تكرّما)
أي تفضلا وإحسانا من غير إيجاب ولا وجوب - إلى الرد على من أوجب
عليه تعالى المعجزة كما أوجب عليه الإرسال ، وإلا لبطلت فائدة الإرسال ،
وهي قبول قول الرسول والتكليف الذي جاء به لعدم مصدق له على دعواه
وهو معنى على قاعدة التحسين والتقييع العقليين الباطلة ؛ إذ لا يجب عليه
تعالى شيء لأحد من خلقه ، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون

(وَعِصْمَةُ الْبَارِي) أي الخالق (لِكُلِّ) أي لكل واحد من الأنبياء
والملائكة دون غيرهم من الآحاد (حتما) في الاعتقاد على كل مكلف ، من كل
ما ينقص مقامهم من حركة أو سكون أو قول أو فعل ، والعصمة لغة : المنع ،
واصطلاحا : أن لا يخلق الله في المكلف الذنب مع بقاء قدرته واختياره ،
وهو معنى قولهم « هي لطف من الله تعالى بالعبد يحمله على فعل الخير ويزجره
عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء » (وَحُصْنٌ خَيْرُ الْخَلْقِ) أي خص

الله أفضلهم وهو نبينا محمد صلى الله عليه وسلم عن سائرهم بما لا ينحصر حداً ولا عدداً، ولكن المهم منه (أن قد تَمَّأَ * بِهِ الْجَمِيعَ رَشَاءً) أى ختم ربنا بنبوتهم جميع الأنبياء، قال تعالى «وخاتم النبيين» ويلزم منه ختم المرسلين أيضاً؛ لأن ختم الأعم ختم الأخص، من غير عكس، فلا تبدى نبوة ولا شريعة بعده صلى الله عليه وسلم (وَعَمَّأَ) أى وخص أيضاً بأن ربنا عمما (بعثته) صلى الله عليه وسلم فى الزمان والمكان؛ فأرسله إلى جميع المكلفين من الإنس والجن إجماعاً، وبأجوج ومأجوج والملائكة وجميع الأنبياء والأمم السابقة؛ لدخول الجميع تحت قوله صلى الله عليه وسلم «بعثت إلى الناس كافة» ولشموله لهم من لدن آدم إلى قيام الساعة. وجميع الحيوانات والجمادات، حتى إلى نفسه صلى الله عليه وسلم، وقوله تعالى «وما أرسلناك إلا كافة للناس» وفيه رد على العيسوية من اليهود حيث زعموا تخصيص رسالته بالمرب، ومن نقي بعثته صلى الله عليه وسلم كلا أو بعضاً كمن نقي الإسلام كذلك فهو كافر عند الأشاعرة إن كان مكلفاً وبلغته الدعوة، وأما عموم رسالة نوح على نبينا وعليه الصلاة والسلام بعد الطوفان فأمر اتفاق؛ لأنه لم يسلم من الهلاك إلا من كان معه فى السفينة، على أنه لم يرسل للجن، وأما تسخير الجن والإنس لسليمان على نبينا وعليه الصلاة والسلام فهو تسخير سلطانة ومالك لا تسخير نبوة.

ثم ذكر ما يترتب على ختم النبوة به صلى الله عليه وسلم وعموم بعثته بقوله (فَشَرُّهُ لَا يُنْسَخُ بِغَيْرِهِ) أى فيتفرع على ما ذكر أن دينه صلى الله

عليه وسلم وما جاء به عن الله عز وجل من الأحكام ، قرآنية كانت أو سُنَّية ،
 كلا أو بعضا ، لا يُرْفَعُ بشرع غيره ، لا كلا ولا بعضا ، وأما نسخ بعض أحكام
 شرعه بالبعض الآخر فهو ما يصرح به في قوله « وَنَسَخَ بِبَعْضِ شَرْعِهِ بِالْبَعْضِ »
 أجزء ، والشرع لغة : البيان ، واصطلاحا : تجويزُ الشيء أو تحريمه ، أى جملة
 جائز أو حراما ، والشارع : مبین الأحكام ، والشرية : الطريقة في الدين ،
 والمشروع : ما أظهره الشرع ، والنسخ لغة : الإزالة والنقل ، واصطلاحا :
 رفع حكم شرعى بدليل شرعى ؛ فشرع نبينا صلى الله عليه وسلم (مستمر
 حتى الزمان يَنْسَخُ) أى حتى ينقضى الزمان ويَزُول بحضور القيامة لعدم
 تصور الآتى بما يكون به النسخ وعدم قبول زمان من الأزمنة المستقبلية لوقوع
 ذلك فيه ؛ لقوله تعالى « إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ » ومن يتبع غير الإسلام
 دينا فلن يقبل منه « ولقوله صلى الله عليه وسلم « لَنْ تَزَالَ هَذِهِ الْأُمَّةُ قَائِمَةٌ
 عَلَى أَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى » يعنى الدين الحق « لا يضرم من خالفهم حتى
 يَأْتِي أَمْرُ اللَّهِ » .

ثم أشار إلى الرد على اليهود والنصارى وَمَنْ جَرَى تَجْرَاهُمْ حَيْثُ
 زَعَمُوا أَنَّ شَرْعَ نَبِينَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَنْسَخْ شَرْعَ أَحَدٍ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ بِقَوْلِهِ :
 (وَنَسَخَهُ) أى نسخ شرع نبينا محمد (لشرع) كل نبي (غَيْرِهِ) صلى الله
 عليه وسلم (وَقَعَ • حَتْمًا) أى متحتما لا يقبل التأويل ؛ لقوله تعالى « ومن يتبع
 غير الإسلام دينًا - الآية » والأحاديث في ذلك كثيرة بلغت جملتها مبلغ
 التواتر ، ومراده رحمه الله تعالى أن النسخ جائز عقلا ، واقعٌ صمما ، بإجماع

المسلمين ؛ فلذلك دعا على من منعه بقوله (أَذَلَّ اللَّهُ مِنْ لَهُ مَنَعَ) أى أَلْخَقَ
الدَّلَّ وَنَقَى أَنْوَاعَ الْعِزِّ عَنِ الَّذِينَ مَنَعُوا نَسْخَ شَرْعِ نَبِينَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
لشَرْعِ غَيْرِهِ ، تَوْسُّلاً لِلْقَوْلِ بِنَقْيِ نُبُوَّتِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

ثم شرع في بيان مفهوم قوله « فشرعه لا ينسخ بغيره » فقال (وَنَسَخَ) أى
وَقَوَّعَ نَسْخَ (بَعْضِ) أَحْكَامِ (شَرْعِهِ) صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (بِالْبَعْضِ) أى
بِأَحْكَامِ بَعْضِ شَرْعِهِ الْآخَرِ (أَجْزِ) أى اعتقد جواز الوقوع ، وانكم به ،
وشمل البعض المنسوخ وجوب معرفته سبحانه وتحريم الكفر كما هو مذهب
أهل الحق ، ومفهومه عدم وقوع نسخ الجميع ، وهو الصحيح إجماعاً ، وإن
كان كل حكم شرعى قابلاً للنسخ كلاً أو بعضاً على المختار ، وشمل البعض
القرآن أيضاً ، خلافاً لمنعه كأبي مسلم الأصفهاني (وما في ذالهِ مِنْ عَضٍ)
أى : وليس في هذا الحكم العام - وهو تجويز نسخ بعض أحكام شرع نبينا
محمد صلى الله عليه وسلم بالبعض ولو قرآنية - من نقص يقتضى امتناعه ، وشمل
البعض في النظم ناسخاً كان أو منسوخاً نسخ الكتاب بالكتاب كحكم
« وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ » بحكم « وَالَّذِينَ
يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا »
لتأخرها نزولاً وإن تقدمت تلاوة ، ونسخ السنة بالسنة كحديث « كنت
نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها » والسنة بالكتاب كحكم استقبال بيت
المقدس الثابت بالسنة الفعلية باستقبال الكعبة الثابت بقوله تعالى « فَوَلِّ وَجْهَكَ
شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ » والكتاب بالسنة ولو آحاداً على الصحيح ، خلافاً لمن منعه ،
كجواز الوصية للوالدين والأقربين الدالُّ عليه قوله تعالى « كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ

أحكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين» بحديث «لا وصية لوارث»
والحق أنه لم يقع إلا بالسنة المتواترة ، كما شمل أيضا ما نسخت تلاوته وحكمه جميعا
نحو «عشر رضعات محرمت كان مما يتلى فتنسحن بخمس معلومات» وما
نسخت تلاوته دون حكمه نحو «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة
نكالا من الله والله عزيز حكيم» كان مما يتلى فرحم النبي صلى الله عليه وسلم
المحسنين ، وما نسخ حكمه دون تلاوته كآية «والذين يتوفون منكم ويذرون
أزواجا وصية لأزواجهم» نسخ بأربعة أشهر وعشرا ، والنسخ إلى بدل كما
في آيتي الأنفال ، وإلى غير بدل كقوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا إذا نأحيتهم
أرسل - الآية» فإن وجوب تقديم الصدقة على مناجاته صلى الله عليه وسلم
نسخ بلا بدل ، والحق أن هذا القسم لم يقع وقانا للشافعي رضي الله تعالى عنه
والبدل في هذه الآية الجواز المطابق للصادق بالإباحة والاستحباب .

ولما أنهى نصف المنظومة وقدم الكلام على وجوب الإيمان بمعجزات
الأنبياء عليهم الصلاة والسلام نبه هنا على كثرتها لنبينا محمد صلى الله
عليه وسلم دون غيره بقوله أول النصف الثاني (وَمُعْجَزَاتُهُ) أي خوارق
العادة الظاهرة على يديه صلى الله عليه وسلم الدالة على صدق نبوته (كثيرة)
كثرة ما وصل إليها معجزات أحد غيره من الأنبياء مع طول مددِّهم وقصر
مدته ، وذلك أدل دليل على مزيد عناية الله به ، وهو دليل مزيد التشريف
كشق صدره الشريف وإخراج الملقاة التي هي حظ الشيطان من قلبه ، وإخباره
عن المفيات كبيت المقدس وما فيه حين تردُّهم في معراجهم وسؤالهم له
أن يصفه ، وكان شقاق النمر ، وتسليم الحجر والشجر عليه ، وتكليم الطيبة .

وتسبيح الحصى في كفه ، وحنين الجذع الذي كان يخطب إليه قبل اتخاذ المنبر ، ورد عين قتادة حين سالت على خده فكانت أحسن عينيه وأحدهما نظراً ، وشهادة الضب بنبوته ، وغير ذلك مما لا يحصى ، ولذا وصفها بالكثرة المطلقة عن التقييد بعدد معين أو مبهم إيماء للمعجز عن الإحاطة بها ، وقوله (غُرِّ) أى : واضحات مشهورات (منها كلامُ الله) تعالى المسمى في عرف الأصوليين بالقرآن ، وهو اللفظ المنزل عليه صلى الله عليه وسلم المتعبد بتلاوته المتحدى بأقصر سورة منه للعجاز ، وأما في عرف المتكلمين فالمسمى بالمعنى النفسى القائم بذاته تعالى المدلول للعظم المنزل ، وهو أفضل معجزاته صلى الله عليه وسلم وأدومها ؛ لبقائه بعد موته صلى الله عليه وسلم إلى يوم القيامة ، ولا يخرج عنه شيء من معجزاته صلى الله عليه وسلم ؛ فلذا نص عليه تفصيلاً (مُعْجَزُ الْبَشَرِ) أى الذى صير كل فرد من أفراد الإنسان البادى بالبشرة - يعنى الجِلْدَ - عاجزاً عن معارضته والإتيان بمثله ؛ بل كل المخلوقات كذلك بالإجماع « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً » خص الإنس والجن لأنهما اللذان تصور منهما المعارضة ، واقتصار الناظم على البشر لأنهم الذين تصدقوا لذلك بالفعل ، ولو فرض من الملائكة معارضة لكانوا كذلك أيضاً ، والوجه الذى أعجز به هو كونه فى الطبقة العليا من الفصاحة والبلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب وعلمائهم ، مع اشتماله على الإخبار عن المغيبات الماضية والآتية ودقائق العلوم الإلهية وأحوال المبدأ والمعاد ، وغير ذلك مما لا يحصى كما ذهب إليه الجمهور ، ولا خلاف أنه يحملته معجز ، وإنما اختلفوا فى أقل ما يقع به

الإعجاز من أبعاضه ؛ فقال القاضي عياض : إن أقله سورة « إنا أعطيناك الكوثر »
أو آية أو آيات في قدرها ، وظاهر كلام الأستاذ أبي إسحاق أن أقله أقصر
سورة منه أو ثلاث آيات منه ، واختاره جمهور أهل التحقيق .

(وَاجْزِمِ) اعتقادك وجوباً (بِمَعْرِاجِ النَّبِيِّ) أى بأن من جملة معجزاته
صلى الله عليه وسلم وقوع عُروجه ، وصحة صعوده صلى الله عليه وسلم بلا راق
بعد الإسراء به عليه يقظة بجسمه وروحه من المسجد الحرام إلى المسجد
الأقصى ، فصعد من صخرة بيت المقدس إلى سِدْرَةِ المنتهى وحيث شاء الله ، حال
كون العروج الذى جزمتم به (كَمَا رَوَوْا) أى مطابقاً ومماثلاً للوصف
الذى رواه أهل الحديث والتفسير والسُّنَنِ ، ولشهرة إطلاق أحد الاسمين -
أعنى الإسراء والمعراج - على ما يعم مدلوليهما استغنى الناظم رحمه الله تعالى
عن التعرض لذكر الإسراء ، وإن كان الواجب التعرض له ؛ لأنه قد أنكر ،
والحق كما أشرنا إليه فى التقرير أنه كان يقظة بالروح والجسد من المسجد
الحرام إلى المسجد الأقصى ، بشهادة الكتاب والسنة وإجماع القرن الثانى من
الأمّة ومن بعدهم ، ثم إلى السماء ، بالأحاديث المشهورة ، ومنها إلى الجنة ، ثم
إلى المستوى أو العرش أو طرف العالم ، بخبر الواحد ؛ وهو أمر ممكن أخير
به الصادق ، وكل ما هو كذلك فهو حق ، وحكمه مطابق ؛ ودليل الإمكان
إما تماثل الأجسام فيجوز على السموات الخرق والالتصام كما يجوز أن على الأرض
والماء ؛ ويجوز على الإنسان سرعة قطع المسافة كما يجوز على الطير والريح ؛
وإما عدم دليل الامتناع ؛ وهو أنه لا يلزم من فرض وقوعه محال .

ولما كان نزول برّاءة عائشة رضى الله تعالى عنها من جملة معجزاته

المعراج

صلى الله عليه وسلم وإن كان كرامة لها أو لأبويها أو للجميع من جهة أخرى أشار له بقوله (وَبَرُّ أُنِّ) يعني أنه يجب شرعاً على كل مكلف أن يعتد براءة أم المؤمنين (إِمَائِشَه) بنت أبي بكر الصديق رضى الله عنهما (مِمَّا رَمَوْا) أى من الإفك الذى رماها به المنافقون وقذفوها به، وكان الذى تولى كبره عبد الله بن أنس بن سُلُول لعنه الله، كما جاء به القرآن وانعقد عليه إجماع الأمة ووردت به الأحاديث الصحيحة حين كانت في غزوة بنى المصطلق، تخلفت في طلب عقدها، وكان من جزع ظفار، فحمل هوذجها ظناً أنها فيه، وسار القوم، ورحمت فلم تجدهم، فربها صفوان بن المعطل، فحملها، ولم ينظر إليها وقاد بها البعير مؤليها ظهره، حتى أدرك بها النبي صلى الله عليه وسلم، فرموها به، فأنزل الله تعالى في براءتها المشرآيات من أول سورة النور.

ثم أشار إلى حكم واجب الاعتقاد أيضاً بقوله (وَصَحْبُهُ) صلى الله عليه وسلم: أى كل فرد من الصحابة الذين آمنوا به وصحبوه ولو قليلاً، والمراد من كان صحابياً في نفس الأمر وصل إلينا علم صحبته أم لا (خَيْرُ) أهل (الْقُرُونِ) المتأخرة: أى أفضلهم، وأكثرهم ثواباً، لأنهم آووا ونصروا، وأما أفضلهم على القرون المتقدمة غير الأنبياء فلا كلام فيها: لقوله تعالى «لقد رضى الله عن المؤمنين» «والسابقون الأولون» ولحديث «إن الله اختار أصحابي على العالمين سوى النبيين والمرسلين» ولا يخفى ترجيح رتبة من لازمه صلى الله عليه وسلم وقاتل معه أو قتل تحت رايته على من لم يلزمه أو لم يحضر معه مشهداً أو على من كلفه يسيراً أو ماشاء قليلاً أو رآه على بعد أو في حال الطفولية، وإن كان شرف الصحبة حاصلًا للجميع، وأما أفضل الصحابة

فيأتي التصريح به في قوله * وخيرهم من ولى الخلافة * والقرن : أهل زمان واحد متقارب اشتركوا في أمر من الأمور المقصودة ، ومُسمى قرنًا لأنه يقرن أمة بأمة وعالمًا بعالم ، ثم جعل اسمًا للوقت أو لأهله ، فقرنُته صلى الله عليه وسلم مدة أصحابه من البعث إلى آخر من مات منهم ، وهي مائة وعشرون سنة ، أو نفس أصحابه عليه السلام ، وقرنُ التابعين من سنة مائة إلى نحو سبعين ، وقرنُ أتباع التابعين تمَّ إلى حدود العشرين ومائتين ، والله أعلم ، وقوله (فاستمع) تكملة (فتابعي) يعني أن رُتبتهن تلي رتبة الصحابة من غير تراخ كبير ، والتابعي من لقي الصحابي الذي لقي رسول الله صلى الله عليه وسلم حيًا مؤمنًا به لقاءً على غير وجه خرق العادة ، وقيل : لا يكفي مجرد اللقاء ، بل لابد من الصحبة لمزية لقائه صلى الله عليه وسلم على لقاء غيره من صلحاء أمته ولا يشترط فيه التميز ، ولو شرط في الصحابي لمزيد شرف الصحبة (فتابع لمن تبع) يعني أن رتبة تابع التابعين تلي رتبة التابعين في الفضل ، والأصل في هذا الترتيب قوله صلى الله عليه وسلم « خير أمتي القرن الذين يلونني » ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم ، فيه أن الصحابة أفضل من التابعين ، وأن التابعين أفضل من أتباع التابعين ، والجمهور على أن هذه الأفضلية بالنسبة إلى الأفراد وظاهره أن ما بعد القرون الثلاثة في الفضيلة سواء ، لامزية لأحدها على الآخر ، وذهب جماعة إلى تفاوت بقية القرون بالسبئية ، فكل قرن أفضل من الذي بعده إلى يوم القيامة ؛ لحديث « ما من يوم إلا والذي بعده شر منه ، وإنما يسرع بخياركم » .

وأشار إلى حكم واجب الاعتقاد أيضًا بقوله (وخيرهم) أي أفضل

أصحابه صلى الله عليه وسلم على الإطلاق (مَنْ وَلِيَ) أى نفر الذين ولوا
(الْخِلَافَةَ) المظنى ؛ وهى النيابة عنه صلى الله عليه وسلم فى عموم مصالح
المسلمين من إقامة الدين وصيانة المسلمين ، المقدرة مدتها بقوله صلى الله
عليه وسلم « الخلافة بعدى ثلاثون » أى سنة « ثم تصير ملكاً عضواً » ،
وهذا صريح فى أن الأئمة الأربعة أفضل الصحابة ؛ لأن هذه المدة كانت دور
ولايتهم ، وإلى هذا التفصيل ذهب الجمهور ، خلافاً لما تقدمه الماررى
عن طائفة من عدم المفاضلة بينهم ، وهو قطعى كما قال به إمامنا الأشعرى ،
رضى الله تعالى عنه فى الظاهر والباطن (وَأَمْرُهُمْ) أى شأن الخلفاء الأربعة
فى تفاوتهم وترتيبهم (فى الفضل) بمعنى كثرة الثواب ، أو العلم ، أو الشجاعة
(كَالْخِلَافَةِ) أى على حسب تفاوتهم فيها ، فالأسبق فيها أكثرهم فضلاً ، ثم
التالى ، فالتالى كذلك ، عند أهل السنة وإماميهم أبى الحسن الأشعرى ،
وأبى منصور الماترىدى ، فأفضلهم : أبو بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم على ،
رضى الله تعالى عنهم قال السعد : على هذا وجدنا السلف والخلف ، والظاهر
أنه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا به ، والنظم صريح فى الرد على
الخطاينة فى تقديم عمر ، والراوندية فى تقديم العباس بن عبد المطلب والشيعية
وأهل الكوفة ، وبعض أهل السنة ، وجمهور المعتزلة ، وقول مالك الأول
بتقديم على على عثمان رضى الله تعالى عنهما (يَلِيهِمْ) أى . يلى آخر الأربعة
الخلفاء ، فى الأفضلية على الغير (قَوْمٌ) أى رجال (كِرَامٌ) جمع كريم ، وهو
كريم النفس ، رفيع النسب (بَرَرَةٌ) جمع بر ، وهو المحسن (عِدَّتُهُمْ
سِتٌّ) أى ستة (تَمَامُ الْعَشْرَةِ) المبشرين بالجنة ، الذين من جملتهم المشايخ

الأربعة السابقون ، وهم : طلحة بن عبيد الله ، والزبير بن العوام ابن عمه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعبد الرحمن بن عوف ، وسعد بن أبي وقاص ، وسعيد بن زيد ، وأبو عبيدة بن الجراح ، ولم يرد نص بتفاوت بعضهم على بعض في الأفضلية ؛ فلا قائل به لعدم التوقيف .

ومخصص هؤلاء العشرة لشهرة حديثهم الجامع لهم ، وإن كان المبشرون بالجنة أكثر ، ثم هذا مع قطع النظر عن القرابة الشريفة والتقدم في الإسلام والهجرة ؛ بدليل قوله آتاكُمُ والسابقون فضلهم نصاً عرف ، (فاهل) غزوة (بدر) رتبهم تلى رتبة الستة من العشرة ، سواء استشهدوا فيها أولا ، ودر : اسم للوادي ، أو لبئر فيه ، وكانوا ثمانمائة وسبعة عشر رجلا من الإنس ، قيل : وسبعون من الجن ، وثلاثة آلاف من الملائكة ، وما أشعر به ظاهر المتن من أن الستة أفضل من الملائكة الذين حضروها يرد ما تقدم من أن رتبة الملائكة تلى رتبة الأنبياء في الأفضلية ، نعم الملائكة الذين شهدوا بدرًا أفضل ممن لم يشهدوا منهم ، وقياسه أن يقال كذلك في مؤمنى الجن ، واحتراز بوصف بدر وهو (العَظِيمُ الشَّانِ) عن غزوتَيْهَا الْآخِرَتَيْنِ ، إذ غزواتها ثلاثة ، أعظمهن ومُطَامِنُ لِحُضُورِ الْمَلَائِكَةِ وَالْجَنِّ مَعَ الْإِنْسِ (فِ) أَهْلِ غَزْوَةِ (أَحَدٍ) جَبَلٍ مَعْرُوفٍ بِالْمَدِينَةِ ، رَتَبْتُهُمْ تَلَى رَتَبَةِ بَقِيَّةِ أَهْلِ بَدْرٍ ، والمراد من شهدها من المسلمين ، سواء استشهد بها كالسبعين أم لا ، وكان أهلها ألفا بثمانمائة من المنافقين الذين رجَّع بهم عبد الله بن أبي بن سلُولَ (فَبَيْعَةِ) أَيْ : فَرَتَبَةِ أَهْلِ بَيْعَةِ (الرُّضْوَانِ) تَلَى رَتَبَةَ أَهْلِ أَحَدٍ ، وقيل لها بَيْعَةُ الرُّضْوَانِ ؛ لقوله تعالى « لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ » وكانوا ألفا وأربعمائة

وقيل : وخمسمائة ؛ خرج بهم النبي صلى الله عليه وسلم لزيارة البيت ؛ فصَدُّهُ
المشركون ؛ فأرسل إليهم عثمان للصلح ، فشاع أنهم قتلوه ؛ فقال عليه الصلاة
والسلام عند ذلك : « لا تبرح حتى نناجزهم الحرب » ودعا الناس عند الشجرة
للبيعة على الموت ، أو على أن لا يفروا ، فبايعوه على ذلك ، ولم يتخلف عنها
إلا الجد بن قيس ، وكان منافقاً ، اختبأ تحت بطن ناقته ، وهو ابن عم العراء
ابن معرور ، وكان من المؤلفة قلوبهم أيضاً ، ويقال : إنه تاب وحسن إسلامه
ثم تبينت حياة عثمان ، فصالحهم النبي صلى الله عليه وسلم على شرط ورجع إلى
المدينة (والسابقون) الأولون الذين صلَّوا إلى القبلتين كما قاله أبو موسى
الأشعري وغيره من الأكابر (فَضَّلُوهُمْ) أى أرجحيتهم في كثرة الثواب
على غيرهم ممن لم يشاركهم فيما ذكر (نَصَّاعِرِف) أى عرف من نص القرآن
صك قوله تعالى : « والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار » الآية
« لا يستوى منكم من أتق من قبل الفتح وقاتل » (هَذَا وَفِي تَعْيِينِهِمْ) يعنى
الوصف المقتضى له المنطبق عليهم (قَدْ اخْتَلَفَ) أى اختلف العلماء فيه ، فقال
الشمي هم أهل بيعة الرضوان ، وقال محمد بن كعب القرظي وجماعة : هم أهل
بدر ، والمفضل في جميع هذه المراتب الجملة عن الجملة ، لا الأفراد على الأفراد ،
وبعض أهل هذه المراتب ربما دخل في بعضها ، وربما دخل في الجميع فقد يكون
سابقاً خليفة بدرياً أحدياً رضوانياً ، كالشايخ الأربعة ؛ فإن عثمان رضى
الله تعالى عنه بدرى أجراً ، لا حضوراً ؛ فمزية البدرى من حيث هو بدرى
لا تساويها مزية الأحدي من حيث هو أحدي مثلاً ، وإن اتحد محل المزيَّتَيْنِ ،
وكذا الباقي .

وقد عُلم من النظم أن التفضيل إما باعتبار الأفراد، فأبو بكر هو الأفضل، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، وإما باعتبار الأصناف، فأفضلهم الخفاء الأربعة، ثم الستة الباقية من العشرة، ثم بقية البدرين، ثم بقية أصحاب أحد، ثم بقية أهل بيعة الرضوان بالحديبية، وهو في كلام الشمس البرماوى وأما تفضيل الزوجات الشريفات، فأفضاهن: خديجة، وعائشة، وفي أفضاهما خلاف صحح ابن العماد تفضيل خديجة وفاطمة، فتكون أفضل من عائشة ولما سئل السبكي عن ذلك قال: الذى نختاره وندين الله به، أن فاطمة بنت سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم أفضل ثم أمها خديجة ثم عائشة.

واختار السبكي أن مريم أفضل من خديجة؛ لقوله عليه الصلاة والسلام «خير نساء العالمين مريم بنت عمران، ثم خديجة بنت خويلد، ثم فاطمة بنت محمد صلى الله عليه وسلم، ثم آسية بنت مزاحم امرأة فرعون»، وللإختلاف فى نبوتها.

وقال شيخ الإسلام فى شرح البخارى: الذى أختاره الآن أن الأفضلية محمولة على أحوال، فعائشة أفضل من حيث العلم، وخديجة من حيث تقدمها وإعانتها له صلى الله عليه وسلم فى المهمات، وفاطمة من حيث القرابة، ومريم من حيث الإختلاف فى نبوتها، وذكرها فى القرآن مع الأنبياء، وآسية امرأة فرعون من هذه الحيثية، ولكن لم تذكر مع الأنبياء، وعلى ذلك تنزل الأخبار الواردة فى أفضليتهن، وهذا جيد إن قلنا: إن التفضيل بالأحوال وكثرة الحصال الجميلة، وأما إن قلنا: إنه باعتبار كثرة الثواب، فالأقرب الوقف كما هو قول الأشعرى.

وفي كلام البرهان الحلبي أن زينب بنت جحش تلي عائشة رضوان الله تعالى عليهما ، ولم يقف أستاذنا على نص في باقيهن ، ولا في مفاضلة بعض أبنائه الذكور على بعض ، ولا في المفاضلة بينهم وبين البنات الشريفات ، سوى ما شرف الله به الذكور على الإناث مطلقا ، ولا يبنهن سوى فاطمة ، فإنها أفضل بناته الكريمات ، ولا بين باقي البنات سوى فاطمة مع الزوجات الطاهرات ، وإن جرت علة فاطمة بالبعضية في الجميع ، فالوقوف أسلم ، والله أعلم .

ولما ذكر أن الصحابة خير القرون احتاج إلى الجواب عما وقع بينهم من المنازعات الموهمة قدحا في حقهم ، وإن لم يكونوا معصومين ، فقال : (وأول النشأجر) أي النخاصم (الذي ورث) عنهم صحيحا بالسند المتصل ، متواترا كان أولا ، مشهورا كان أولا

وأما ما لم يصح وروده عنهم ، فهو مردود لذاته ، لا يحتاج إلى تأويل ، والمراد من تأويله أن يُصرف إلى محل حسن حيث كان ممكنا ؛ لتحسين نظر بهم ، وحفظهم مما يوجب التضييل والتفسيق ، كمخاصمة فاطمة لأبي بكر رضي الله عنهما حين منعهما ميراثها من أبيها ، فتؤول على أنها لم يبلغها الحديث الذي رواه لها الصديق ، ولم يخرج واحد منهم عن العدالة بما وقع بينهم ؛ لأنهم مجتهدون ، ولا يسلك هذا المسلك في بقية القرون الفاضلة ، بل كل من ظهر عليه قاذح حكم عليه بمقتضاه من كفر ، أو فسق ، أو بدعة ، وإعاقلة (إن خُصَّت فيه) أي : إن قدر ذلك ؛ لأن البحث عما جرى بين الصحابة من الموافقة والمخالفة ليس من المقائد الدينية ، ولا من القواعد الكلامية ،

وليس مما ينتفع به في الدين ، بل ربما أضر باليقين ، لا يباح الخوض فيه إلا للتعليم ، أو للرد على المتعصبين ، أو لتدريس كتب تشتمل على تلك الآثار ، وأما العوام فلا يجوز لهم الخوض فيه لفرط جهلهم وعدم معرفتهم بالتأويل (وَاجْتَنِبْ) أى : ويجب عليك حال خوضك فيما شجر بينهم ، محيياً كنت أو سائلاً ، أن تجتنب (ذاء الحسد) أى داء هو الحسد ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام « الله الله في أصحابي ، لا تتخذوهم غرضاً من بعدى ، من آذام فقد آذاني ، ومن آذاني فقد آذى الله ، ومن آذى الله يوشك أن يأخذه » وفي رواية : « لا تسبوا أصحابي ، من سب أصحابي فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً » .

(وَمَالِكُ) بن أنس (وسائر) أى وباقي (الأئمة) الممهورين ، يعنى أئمة المسلمين ، كأبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي ، وأبي حنيفة النعمان ابن ثابت ، وأبي عبد الله أحمد بن حنبل ، رضى الله تعالى عنهم والأولى جعل « آل » للكمال ؛ ليدخل كاثوري ، وابن عيينة ، والأوزاعي ، خصوصاً إماما أهل السنة أبو الحسن الأشعري المتقدمة طريقته في العقائد عندنا على غيره وأبو منصور الماتريدي (كذا) أى مثل من ذكر في الهداية ، واستقامة الطريق (أبو القاسم) بن محمد الجنيد الزاهد ، سيد الصوفية ، علماً وعملاً ، وكر على مذهب أبي ثور صاحب الشافعي ، وكذا أصحابه ؛ فيجب أن يعتقد أن مالكا ومن ذكر معه (هداة) هذه (الأئمة) التي هي خير الأمم ، فهم خيارها بعد من ذكر من الصحابة ومن معهم (فواجب) عند الجمهور على كل من لم يكن فيه أهلية الاجتهاد المطلق (تقليد) أى الأخذ بمذهب

(حَبْرٍ) أى عالم مجتهد (مِنْهُمْ) فى الأحكام الفرعية ليخرج من عهدة التكليف بتقليد أيهم شاء ، فاضلا كان أو مفضولا ، حيا كان أو ميتا ، لبقاء قوله ؛ لأن المذاهب لا تموت بموت أصحابها ، كما قاله الشافعى ، رضى الله تعالى عنه ! والأصل فى هذا قوله تعالى : « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » ، فأوجب السؤال على مَنْ لم يعلم ، وذلك تقليد للعالم ، ثم لا بد من كونه يمتقد ذلك المذهب أرجح من غيره ، أو مساويا له ، وإن كان فى نفس الأمر مرجوحا ، وقد أنمقد الإجماع على أن مَنْ فُلِدَ فى الفروع ومسائل الاجتهاد واحداً من هؤلاء الأئمة - بعد تحقق ضبط مذهبه بتوفر الشروط وانتفاء الموانع - برىء من عهدة التكليف فيما قلده فيه . وأما التقليد فى العقائد فتد علمته فى صدر هذه المنظومة (كَذَا) بمعنى وجوب تقليد حَبْرٍ مِنْهُمْ (حَكِي الْقَوْمُ) بمعنى أهل الأصول (بلفظ) أى قول واضح (يُفْهَمُ)

ولما كان مذهب أهل الحق إثبات كرامات الأولياء أشار لذلك بقوله (وأثبتن للأولياء) جمع ولى ، وهو : العارف بالله تعالى وبصفاته ، حسب الإمكان المواظب على الطاعات ، المجتنبُ للمعاصي ، المعرضُ عن الانهماك فى المذات والشهوات المباحة ، فهو مَنْ تولى الله سبحانه وتعالى أمره ، فلم يَكِلْهُ إلى نفسه ولا إلى غيره لحظة ، أو الذى يتوَلَّى عبادة الله تعالى وطاعته ، فعبادته تجرى على التوَالِي من غير أن يتخللها عصيان ، وكلا المعنيين واجب تحقيقه حتى يكون الولي هداة وليا فى نفس الأمر .

ومراد المصنف : أنه يجب على كل مكلف أن يمتقد (الكَرَامَةُ) أى حقيقتها بمعنى جوازها ووقوعها لهم كما ذهب إليه جمهور أهل السنة

والكرامة : أمر خارق للعادة ، غير مقرون بدعوى النبوة ، ولا هو مقدمة لها ، يظهر على يد عبد ظاهر الصلاح ، ملتزم لتابعة نبي كاف بشريته محبوب بصحيح الاعتقاد والعمل الصالح ، علم بها أولم يعلم ؛ فدخل في قولنا « مر خارق » جنس الخوارق ، وخرج « بغير مقرون بدعوى النبوة » المعجزة و « بنى مقدمتها » الإرهاص ، و « بظهور الصلاح » ما يسمى بمؤونة مما يظهر على يد بعض العوام ، و « بالتزام متابعة نبي » ما يسمى إهانة ، كالخوارق المأوكدة لكذب الكاذبين ، كبصق مسيلة في البئر ، و « بالمصحوية بصحيح الاعتقاد » الاستدراج ، كما خرج السحر من جهات عدة

احتج أصحابنا على الجواز بأن ظهور الخارق المذكور أمر ممكن في نفسه وكل ما هو كذلك فهو صالح لشمول اقدرة لإيجاده ، ودليل جواز ذلك الأمر وإمكانه أنه لا يلزم من فرض وقوعه محال ، واحتجوا على الوقوع بما جاء في الكتاب من قصة مريم وولادتها عيسى عليهما السلام دون زوج مع كفالة زكريا لها ، وما وقع لها ، وقصة أصحاب الكهف ؛ ولبثهم سنين بلا طعام ولا شراب ، وقصة آصف ومحيثه بالمرش قبل ارتداد طرف سليمان عليه السلام إليه ، وما وقع من كرامات الصحابة والتابعين إلى وقتنا هذا .

ولست الولاية مكنسبة كالنبوة (وَمَنْ تَقَاهَا) يعني الكرامة وقال بعدم جوازها كالاستاذ وأبي عبد الله الحلي من أهل السنة وجمهور المعتزلة تمسكا بأنه لو ظهرت الخوارق من الأولياء لالتبس النبي بغيره ؛ لأن الفارق إنما هو المعجزة ، ولأنها لو ظهرت لكثرت بكثرة الأولياء وخرجت عن كونها خارقة للعادة ، والفرض كونها كذلك (أَنْبِئْ كَلَامَهُ) أى اطرحنه عن

اعتقادك ؛ إذ ليس في وفورها التباسُ النبيِّ بغيره ، للفرق بين المعجزة والكرامة باعتبار دعوى النبوة والتحدى في المعجزة دون الكرامة ، وأما قولهم إنها لو ظهرت لكثرت إلخ فجوابه المنع ؛ لأن غايته استمرار نقض العادات ، وذلك لا يوجب كونه عادة .

وشار إلى رد قول المعزلة أيضاً إن الدعاء لا ينفع بقوله (وعندنا) أهل السنة (أن الدعاء) وهو رفع الحاجات إلى رافع الدرجات (ينفع) مما نزل ، ومما لم ينزل ، فينفع الأحياء والأموات ويضرهم ، والنفع : الخير ، وهو ما يتوصل به الإنسان إلى مطلوبه ؛ فالدعاء يصل إلى المطلوب ولو صدر من كافر ؛ لحديث أنس رضي الله عنه « دعوة المظلوم مستجابة وإن كان كافراً » والقضاء على قسمين : مُرَمٍّ ، ومعلق ؛ فالمعلق لا استحالة في رفع معلق رفعة منه على الدعاء ، ولا في نزول معلق نزوله منه على الدعاء ؛ وأما المبرم فالدعاء وإن لم يرفعه لكن ربما أثاب الله العبد على دعائه برفعه أو أنزل بالداعي لطفه فيه ، والمدعى ترتبُ نفع للداعي أو لغيره على دعائه عاجلاً أو آجلاً ، يخرجُه عن المشية ، وجزمنا الاعتقاد بنفع الدعاء (كما من القرآن وعداً) أي لأن الله وعده به في القرآن حال كون ذلك الموعد به (يسمع) من تلاوته ، قال تعالى « وقال ربكم أدعوني أستجب لكم » وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيبُ دعوة الداع إذا دعان » وإطلاق هاتين الآيتين يقيدُه قوله تعالى « فيكشف ما تدعون إليه إن شاء » فالمراد الإجابة المصرح بها في حديث مناجاة موسى عليه السلام « وإن دعوني أستجب لهم ، فإما أن يروه عاجلاً ، وإما أن أصرف عنهم سوءاً ، وإما أن أدخره لهم في الآخرة » وفي كلام بعضهم أن الإجابة تنوع ؛ فتارة يقع المطلوب بعينه على الفور ،

وتارة يقع ولكن يتأخر لحكمة فيه ، وتارة تقع الإجابة بغير عين المطلوب حيث لا يكون في المطلوب مصلحة ناجزة ، وفي الواقع مصلحة ناجزة أو أصلح منها ، وتخصيص القرآن لتواتره لا لقصر الدلالة عليه ، فقد دعا صلى الله عليه وسلم ربه سبحانه وتعالى في مواطن كثيرة كيوم بدر ، وعلى قاتلي أهل بئر معونة ، وعلى المستهزئين ، وأجمع عليه السلف والخلف ، ومن آداب الدعاء تحري الأوقات الفاضلة كالسجود وعند الأذن ، ومنها تقديم الوضوء والصلاة ، واستقبال القبلة ، ورفع الأيدي ، وتقديم التوبة ، والاعتراف بالذنوب ، والإخلاص ، وافتتاحه بالحمد والثناء والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ، والسؤال بالأسماء الحسنى ، وختمه بالصلاة والسلام عليه صلى الله عليه وسلم ، وجعلها في وسطه أيضا ، والله أعلم .

ثم نبه على مسألة من السمعيات يجب اعتقادها بقوله (بِكُلِّ عَبْدٍ) مكلف من البشر ، مؤمناً كان أو كافراً ، ذكراً كان أو أنثى ، حرّاً كان أو رقيقاً (حَافِظُونَ) لما يصدر منه من قول أو فعل أو اعتقاد ، مهما كان أو عزمًا أو تقريراً (وَكَلُّوا) أى وكلهم الله تعالى بالمبدل يفارقونه ، ولو كان يبيت فيه جرس أو كلب أو صورة ، وأما حديث « لا تدخل الملائكة بيتا فيه جرس » ونحوه فالمراد ملائكة الرحمة ، لا الحفظة ؛ إذ لا يفارقونه بسبب شيء من ذلك إلا عند إحدى ثلاثة حاجات : الغائط ، والجنابة ، والنسل ، كما جاء ذلك في حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، وعطف على « حافظون » للتفسير قوله (وَكَاتِبُونَ خَيْرَهُ) أى اختارهم الله سبحانه وتعالى لذلك ، هذا ما صرح به المصنف رحمه الله تعالى في شرحه الكبير ، والذي في الصغير أن

المطف للتفكير ؛ لما ذكره بعضهم من أن المَعْقَبَات في قوله تعالى « له مُعَقَّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ » غير السكاتيين . قال القرطبي ويقويه أنه لم ينقن أن الحَفَظَةَ يفارقون العبد ، ولأن حَفَظَةَ اللَّيْلِ غير حَفَظَةَ النَّهَارِ ، ولأنهم لو كانوا يحفظونه لم يقع ألاكتفاء في السؤال منهم عن حالة الترك دون غيرها في قوله تعالى : كَيْفَ تَرَكْتُمْ عِبَادِي ؟ . عند الطبراني أن عثمان سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن عدد الملائكة الموكِّدِينَ بِالْآدَمِيِّ ، فقال : لكل آدمي عشرة بالليل وعشرة بالنهار ، واحد عن يمينه ، وآخر عن شماله ، واثنان بين يديه ومن خلفه ، واثنان على حاجبيه ، وآخر قابض على ناصيته ، فإن تواضع رفعه ، وإن تكبر خفضه ، واثنان على شفتيه ليس يحفظان عليه إلا الصلاة على محمد صلى الله عليه وسلم ، والله شر يحرسه من الحية أن تدخل فاه ، ويؤخذ من الحديث أن كل عبد وكل به جمع من الحَفَظَةِ ، هذا على جمل المطف للتفسير ، وأما على جمل المغيرة فهو لمطابقة قوله « بكل عبد » : لأن كل واحد من العباد إنما عليه ملاكان ، وهما الرقيب والعقيد من ملائكة الليل والنهار ، وانكشف حقيقى بآلة وفرطاس ومداد يعلمها الله سبحانه ، عملاً للنصوص على ظواهرها ؛ ففي حديث مُعَاذِ بْنِ جَبَل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ « إِنَّ اللَّهَ لَطُفُ الْمَلَائِكَةِ الْخَافِظِينَ حَتَّى أَجْلِسَهُمَا عَلَى النَّاجِذِينَ ، وَجَمَلَ لِسَانَهُ قَلَمَهُمَا ، وَرَبَقَهُ مَدَادَهُمَا » وَخَرَّجَهُ الدَّيْلَمِيُّ مِنْ حَدِيثٍ عَلَى بَلْفُظٍ « لِسَانُهُ قَلَمُ الْمَلِكِ ، وَرَبَقُهُ مَدَادُهُ » وَالْمُرَادُ بِالْجَازِذِينَ آخِرُ الْأَضْرَاسِ الْأَيْمَنِ وَالْأَيْسَرِ ، وَقِيلَ : مَحَلُّهُمَا مِنَ الْإِنْسَانِ طَائِفَاهُ ، وَقِيلَ : ذَنُّهُ ، وَقِيلَ : شَفَتَاهُ ، وَقِيلَ : عُنُقُهُ ، وَفِي حَدِيثٍ

معاذ من الألفية ما ليس في غيره ، وملائك الحسنات من ناحية اليمين أمين .
وأمير على كاتب السيئات من ناحية اليسار ، فإن مشى كان أحدهما على
أمامه والآخر ورائه ، وإن قعد كان أحدهما على يمينه والآخر على يساره ،
وإن رقد كان أحدهما عند رأسه والآخر عند رجله ، كما روى عن مجاهد ،
لا يتغيران ما دام حياً ، وقبل : بل لكل يوم وليلة ملكان ، يتعاقبان عند صلاة
المصر وصلاة الصبح ، ويؤرخون ما يكتبون من أعمال العباد بالأيام والجمع
والأعوام والأماكن (لَنْ يُهْلِكُوا) أى لا يتركوا (من أمره شيئاً فعان)
المراء من الفعل ما يعم القول وغيره ، كما ذكره أولاً ؛ إذ الكتابة ليست
مختصة بالأقوال ، بل تكون في الأفعال والاعتقادات والنيات كذكر القلب
سراً ، بعلامة يعرفونه بها ؛ ففي حديث حجاج بن دينار « قلت لأبي معشر :
الرجل يذكر الله في نفسه كيف تكتبه الملائكة ؟ قال : يحدون الريح ، وفي
حديث ابن عمر رضى الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا
كذب العبد كذبة تباعد عنه الملك ميلاً من ثلث ما جاء به ، وظواهر الآثار
أن الحسنات تكتب متميزة عن السيئات ؛ فقليل ؛ إن سيئات المؤمن أول كتابه
وآخره . هذه ذنوبك قد سترتها وغفرتها ؛ وحسنات الكافر أول كتابه
وآخره : هذه حسناتك قد رددتها عليك وما قبلتها (ولو ذهل) حال صدور
ذلك الفعل عنه ؛ لأنه ليس الغرض من الكتب الإثابة ولا المعاقبة ؛ ففي حديث
ابن عباس رضى الله عنهما في قوله تعالى « مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ
عَتِيدٌ » قال : يكتب كل ما يتكلم به من خير أو شر ؛ حتى إنه يكتب قوله
أكلت شربت ذهبت جئت رأيت ، حتى إذا كان يوم الخميس عرض قوله

وعمله فأقر منه ما كان من خير أو شر ، وألغى سائر ، ثم هذه الكتابة مما
يجب الإتيان به ليست لحاجة دَعَبَ إلى ذلك ، وإنما يعلم حكمتها سبحانه ، على
أن فائدتها أن العبد إذا علم بها استحيا وترث المعصية ، وقيل : لأنهم شهود بين
الله تعالى وبين خلقه ، ولذا يقال للشخص يوم القيامة : كفى بنفسك اليوم
عليك حسيبا ، وبالكرام الكاتبين شهوداً ، والذهول عن الشيء . . . يسياً .
والغفلة عنه ، يكتبون عليه (حَتَّى الْآنِ) الصادر عن طبيعته (في المرض)
هذا التعميم في الكتابة (كَمَا تَقُولُ) أي : نقله أئمة الدين و علماء المسلمين
وقاؤا به ، ومن أعظمهم الإمام مالك رضي الله عنه ، ومثله لا يقال بالرأي ،
تسكروا بقوله تعالى « ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد » إذ وقوع « قول »
في سياق النفي يقتضي العموم ، والآنين : مصدر أن الرجل يئن بالكسر
أيننا وأنانا - بالضم - صوت ؛ فالذكر آنٌ على فاعل ، والآنئى آنة ، وينبئى
تعمل قوله « حتى الآن في المرض » على معنى أنه يكتب له في مرضه خيرات
وطاعات ؛ لما في حديث أنس رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
« إذا ابتلى الله العبد سلاء في جسده قال الله للملك : أكتب له صالح عمله
الذي كان يعمل ؛ فإن شفاء غسله وظهره ، وإن قبضه غفر له ورحمه » وفي
حديث على رضي الله عنه رفعه « يوحى الله إلى الحفظة : لا تكتبوا على عبي
عند ضجيره شيئاً » وإذا علمت أن عليك من يحفظ أعمالك ويكتبها (فحاسب
النفس) أي نفسك ؛ لتستريح الملائكة من التعب ، فتعاسبها على كل فعل
قبل القدوم عليه ، حتى لا تتلبس به إلا بعد معرفة حكم الله فيه ؛ لأن من
حاسب نفسه في الدنيا هان عليه حساب الآخرة (وَقَلِّلْ) أي قصر (الأمل)

وهو رجاء ما تحبه النفس كطول عمر وزيادة غنى ، وهو مذموم إلا من العلماء والأصل في هذا قوله عليه السلام « كُنْ فِي الدُّنْيَا كَأَنَّكَ غَرِيبٌ أَوْ حَارِجٌ مِنْ مَسِيلٍ وَعِنْدَ فَسَاكَ مِنْ أَهْلِ الْقُبُورِ » (فَرُبُّ مَنْ جَدَّ لَأَمْرٍ) أى لأنه رُبُّ مَنْ احْتَبَدَ تَوْفِيقَ اللَّهِ تَعَالَى لِتَحْصِيلِ أَمْرٍ مِنْ أُمُورِ الْآخِرَةِ أَوِ الدُّنْيَا (وَصَلَا) إِلَيْهِ ،
تَقْدِيرُ اللَّهِ لَهُ فِي الْأَزَلِ وَصَوْلَهُ إِلَيْهِ

(وَرَجَبٌ إِيْمَانًا) مَبْتَدَأٌ وَخَبَرٌ ، أَيْ تَصْدِيقُنَا (بِالْمَوْتِ) وَنَزُولُهُ بِكُلِّ ذِي رُوحٍ وَاجِبٌ ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى « إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ » « كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ » وَالْأَحَادِيثُ فِيهِ كَثِيرَةٌ ، وَلِأَنَّهُ مِنْ مَجُوزَاتِ الْعُقُولِ الَّتِي وَرَدَ الشَّرْعُ بِهَا فَوْجِبَ اعْتِقَادُهَا ، وَمَذْهَبُ إِمَامَةِ الْأَشْعَرِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّ الْمَوْتَ كَيْفِيَّةٌ وَجُودِيَّةٌ تَضَادُ الْحَيَاةَ ، فَلَا يَتَرَى الْجِسْمُ الْحَيَوَانِي عَمَلًا ، وَلَا يَحْتَمِلَانِ فِيهِ ، وَإِسْبَاطُ بَدَنٍ مُخْضٍ وَلَا فَنَاءٌ صَرَفٍ ، وَإِنَّمَا هُوَ انْقِطَاعُ تَعَلُّقِ الرُّوحِ بِالْبَدَنِ ، وَمُفَارَقَةُ وَحِيدَةٍ بَيْنَهُمَا ، وَتَبَدُّلُ حَالٍ بِحَالٍ ، وَانْتِقَالٌ مِنْ دَارٍ إِلَى دَارٍ ، وَفِي حَدِيثِ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ « إِنَّمَا خَلَقْتُمُ الْآبَدَ ، وَلَكِنْ كُنْتُمْ تَنْتَقِلُونَ مِنْ دَارٍ إِلَى دَارٍ » وَقَدْ أَشْرَفَتْ إِلَى شَيْءٍ مِنْ لِبَابِهِ بَكْتَابِي ابْنِ سَامِ الْأَرْهَارِ (و) وَجِبَ إِيْمَانُنَا أَيْضًا بِأَنَّهُ (يَقْبِضُ الرُّوحَ) أَيْ يَخْرِجُهَا وَيَأْخُذُهَا بِأَذَى رَبِّهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ مَقَرِّهَا أَوْ مِنْ يَدِ أَعْوَانِهِ ، وَلَوْ أَنَّ أَرْوَاحَ الشُّهَدَاءِ ، بِرَأْسِهَا ، وَالْمُرَادُ جَمِيعُ أَرْوَاحِ الثَّقَلَيْنِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْهَيْئَةِ وَالطُّيُورِ وَغَيْرِهِمْ وَلَوْ بِمَوْصَاةٍ (رَسُولِ الْمَوْتِ) عِزْرَائِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، وَمَعْنَاهُ عَبْدُ الْجِبَارِ ، كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ أَهْلُ الْحَقِّ ، خِلَافًا لِلْمَعْتَزِلَةِ ، حَيْثُ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّهُ لَا يَقْبِضُ أَرْوَاحَ غَيْرِ الثَّقَلَيْنِ ، وَلِلْمَبْتَدِعَةِ الذَّاهِبِينَ إِلَى أَنَّهُ لَا يَقْبِضُ أَرْوَاحَ الْبَهَائِمِ ، بَلْ أَعْوَانُهُ ، وَأَشَارَ إِلَى

الرد على الجميع بأل الدالة على العموم ، وهو ملك عظيم هائل المنظر مُفزع جداً ، رأسه في السماء العليا ، ورجلاه في تخوم الأرض السفلى ، ووجهه مقابل اللوح المحفوظ ، والخلق بين عينيه ، وله أعوان بعدد من يموت ، يترفق بالموثمين ويأتيه في صورة حسنة ، دون غيره ، ومجىء الموت والعبد على عمل صالح يسهل الموت ، وكذلك لسواك فيما ذكره جماعة ، واستدلوا بحديث عائشة في الصحيح في قصة سواكه صلى الله عليه وسلم عند موته ، وإما إسناد التوفي إليه تعالى في قوله « الله يتوفى الأنفس حين موتها » فلا « الخالق الحقيقي الموجد له ، ولما أشره ملك الموت أسند إليه ، كقوله تعالى « قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم » كدسبته إلى أعوانه لمعالجتهم زعماء في قوله تعالى « توفته رُسُلنا »

ولما كان مذهب أهل الحق اتحد الأجل وعدم قبوله الزيادة والنقصان كما وردت به الآثار أشار إلى ذلك بقوله (وَمَيِّتْ بِعُمُرِهِ) أي بانتهاء أجله خبر قوله (مَنْ يُقْتَلُ) الواقع مبتدأ . أي كل ذي روح يُفعل به ما يزهق روحه ، يعني أن مختار أهل السنة وجوب اعتقاد أن الأجل بحسب علم الله تعالى واحد ، لا تعدد فيه ، وأن كل مقتول ميت بسبب انقضاء عمره ، وعند حضور أجله ، في الوقت الذي علم الله في الأزل حصول موته فيه بإيجاده تعالى وخلقه ، من غير مدخلة للقاتل فيه ، لامباشرة ولا تولد ، وأنه لو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت وأن لا يموت ، من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل ، بدليل أن الله تعالى قد حكم آجال العباد على ما علم من غير تردد ، وأنه إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ، في آيات وأحاديث دالة على أن كل

هالك يستوفى أجله من غير تقدم عليه ولا تأخر عنه، وحديث أن بعض الطاعات يزيد في العمر لا يعارض القواطع ؛ لأنه خبر واحد ، أو أن الزيادة فيه بحسب الخير والبركة ، أو بالنسبة إلى ما أتتبه الملائكة في سحفها ، فقد ثبت فيها شيء مطلقاً ، وهو في علم الله تعالى مقيد ، ثم بثول إلى موجب علمه سبحانه على ما يشير إليه قوله تعالى « يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ » فالمعتبر إنما هو ، اتعاق العلم الأزلي بغيره ، هذا ما عليه أهل الحق (وغير هذا) من مذاهب المخالفين ، كذهب الكمبي من المعتزلة أن المقتول ليس بميت لأن القتل فعل العبد ، والموت فعله تعالى وأثر صنيعه ، فالمقتول له أجلان : القتل ، والموت ، وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أجله الذي هو الموت ، وكذهب الكثير من المعتزلة أن القاتل قطع على المقتول أجله ، وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أمد هو أجله الذي علم الله موته فيه لو لا القتل أو لمات في ذلك الوقت (باطل) أي غير مطابق للواقع ؛ لما فاته للقواطع التي لا تقبل التأويل ، وكل باطل (لا يقبل) عند العقلاء المتسكين بالحق .

ولما اختلف في هلاك الروح وفنائها عند النفخة الأولى واستمرارها وبقائها ذكره لمناسبتة لقبضها ؛ لأن حقيقة المنسك باليد ، وهو مشعر بحسميتها ، وكل جسم معرض للفناء قابل له ، لقوله تعالى « كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ » « كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ » أشار إلى ذلك بقوله (وفي) وجوب (فناء النفس) أي ذهب صورتها سمياً (لدى) أي عند (النفخ) الأول الصادر من إسرافيل عليه السلام في الصُّور - وهو النافور الذي يجمع الله فيه الأرواح المشتتة على ثقب بعددها - وهذه النفخة الأولى نفخة الفناء لا يبقى عندها حي

إلامات ولا حادث إلا هلك إلا من شاء الله كاللائكة الأربعة الرؤساء والخور
 الميزوموسى صلى الله عليه وسلم لأنه صُيق في الدنيا مرة فجوزى بها (اختلاف)
 أى . اختلف العلماء، فذهب إلى الحكم بوجوب فتنها عند النفخ الأول طائفة؛
 لظاهر قوله تعالى « كل من عليها فإن » وذهبت طائفة إلى امتناعه عليها عند
 ذلك ، أما قبله وبعد الموت فلا خلاف بين المسلمين فى بقاءها منعمة إن كانت
 من أهل الخير، أو مُعَذَّبة إن كانت من أهل الشر، وفناء البدن لا يوجب فناء
 النفس المفارقة له ، وكونها مدبرة له متصرفة فيه لا يقتضى فناءها بمناة ،
 (واستظهر) الإمام أو الحسن تقي الدين على بن عبد الكاظم (السبكي)
 من هذا الخلاف (بقاءها) أى تقول باستمرار البقاء (اللذغرف) أى الذى
 عهد سابقاً ، قال : لأنهم اتفقوا على بقاءها بعد الموت لسؤلها فى القبر وجوبها
 وتنميتها أو تعذيبها فيه ، والأصل فى كل باق استمراره حتى يظهر ما يصرف
 عنه . وما قاله السبكي هو المختار عند أهل الحق ؛ فتكون من المستثنى بقونه
 تعالى « إلا من شاء الله » ومما يناسب هذا الخلاف قوله (عَجَبُ الذَّنْبِ) اختلف
 فى فتنائه وبقائه (كالروح) على قولين مشهورهما أيضاً أنه لا يفنى ؛ لحديث
 الصحيحين « ليس من الإنسان شيء إلا يَبْلَى ، إلا عظماً واحداً ، وهو عَجَبُ
 الذَّنْبِ ، منه خلق الخلق يوم القيامة » وعند مسلم بلفظ « كل ابن آدم يأكله
 التراب ، إلا عَجَبُ الذَّنْبِ ، منه خلق ، ومنه يركب » وهو عظم كالخردلة فى
 العصمى آخر سلسلة الظهر مختص بالإنسان كغرز الذنب للدابة ، والتشبيه
 لا بقيد وقت النفخ (لَكِنْ صَحْحاً) الإمام إسماعيل بن يحيى (المزنى) نسبة
 لمُزَيْنَةَ قبيلة من كلب (البلاء) أى للفناء ، تمسكاً بظاهر قوله تعالى « كل من

عليها فإن ، لأن فناء الكل يستلزم فناء الجزء (ووضّحاً) أى يبيّن صحة ما ذهب إليه بتأويله دليل الأول بما حاصله أنه يجوز أن يفنى الله الإنسان بالتراب، وإذا لم يبق إلا عجب الذنب أئناه الله تعالى بلا تراب ، كما يميت ملك الموت بلاملك موت. ولا يشكل عليه حديث مسلم الآخر «إن في الإنسان عظماً لا تأكله الأرض أبداً» لأنه ليس فيه تمرض إلا لعدم فناءه بالأرض ، والمزنى يقول به ، ووافقه ابن قتيبة وقال : إنه آخر ما يبلى من الميت ، ولم يعرضنا لوقت فناءه، هل هو عند فناء العالم أو قبل ذلك؟ وهو محتمل ، والأقوى في النظر أنه لا يبلى بالظاهر الحديث، وبقاؤه تمبدي، وإن عظمه بعضهم بجواز كونه جعل علامة للملائكة على أحياء كل إنسان بجواهره التي كانت في الدنيا بأعيانها، ولولا لجوزت للملائكة إعادة الأرواح إلى أبدان غيرها

ولما كان القول ببقاء الروح وعجب الذنب هو الراجح أجاب عما يخالفه كقوله تعالى (وكل شيء) من الكائنات جواهرها وأعراضها (هالك) أى زائل فإن «إلا وجهه» أى ذاته ، مقتضاه : أن كل ما سواه تعالى محكوم عليه بالهلاك ، لأن الاستثناء معيار العموم، وحاصل جوابه أن العلماء (قد خَصَّصُوا عُمُومَهُ) أى قصرُوا استغراقه؛ إذ التخصيص قصرُ العام على بعض أفراده، والعام لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر (فأطلب) أى توجه (لما قد خَصَّصُوا) يعنى العلماء من الأمور التي نصَّروا عليها ورووا أحاديثها، وهذا الذي سلكه الناظم رحمه الله في الجواب لجماعة كابن عباس، وذهب محققو المتأخرين إلى أنه لا استثناء ولا تخصيص، وأن معنى «هالك» قابل للهلاك من حيث إمكانه وافتقاره، كما هو معنى «فإن» أيضاً.

ولما اختلف الناس في الروح على فرقتين: فرقة أمسكت عن الكلام فيها؛ لأنها سر من أسرارہ تعالى، لم يؤت علمه البشر، وكانت هذه الطريقة هي المختارة: صدر السامع جازماً بما يقال (ولا تخُص) نحن معاشر جهوز المحققين (في) بيان حقيقة (الروح) يحنس، وفصل مميز لها التعذر الوقوف عليها لعدم ورود السمع بها ولا يتلقاها إلا منه وأشار إلى أنه لئلا ينهي عن الخوض فيها على هذه الطريقة بأنه خلاف لأدب مع الشارع حيث لم يبينها لنبيه صلى الله عليه وسلم بقوله (إذ ما وردا) أي عدم خوضنا في بيانها على سبيل النذب، فالخوض في بيان حقيقة ما كروه؛ لعدم اتوفاق في ذلك؛ إذ هي من المقدمات التي لا تعرف إلا من قبل الشارع ولم يرد (نص) أي دليل (عن الشارع) وهو الله تعالى يبينها؛ لأن نبينا صلى الله عليه وسلم لم يبلغنا ذلك عنه، وكل ما هو كذلك فالأولى الكف عن الخوض فيه، ولذا قال الحنيد: الروح شيء استأثر الله بعلمه، ولم يطلع عليه أحد من خلقه، فلا يجوز لعباده البحث عنه بأكثر من أنه موجود؛ قال الله تعالى «و يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي» أي مما استأثر الله بعلمه، إظهاراً للعجز المرء حيث لم يعلم حقيقة نفسه التي بين جنبيه، مع القطع بوجوده، فيرد العلم إليه سبحانه مع الإقرار بالمعجز عن إدراك ما لم يطلع الله عليه، وعلى هذه الطريقة ابن عباس وأكثر السلف ويمحى عليها الوقف عن الجزم بمحل مخصوص له من البدن، ولم يخرج النبي صلى الله عليه وسلم من الدنيا حتى أطلع الله على جميع ما أبهم عنه؛ لكنه أمر بكم البعض والإعلام البعض الآخر

والفرقة الثانية تكلمت فيها؛ وبجئت عن حقيقتها. قال النووي: وأصح ما قيل فيها على هذه الطريقة ما قاله إمام الحرمين: إنها جسم لطيف شفاف حي لذاته مشتبك بالأجسام الكثيفة اشتباك الماء بالعود الأخضر

واحتجوا لهذا بوصفها بالهبوط والعروج والتردد في البرزخ ، وهذه الطريقة
المرجوحة التي حكاهما بقوله (لكن وجدا * لملك) أي لأهل مذهبه ، ممن
خاض في بيان حقيقتها (هي) يعني روح كل جسد (صورة) أي جسم ذو
صورة (كالجسد) أي كمسورته في الشكل والهيئة ، لا في الظلمة والكثافة
والرقة واللطافة ، وتخصيص أهل مذهب مالك بالذكر لأنهم أمتقن أرباب
المذاهب لأشبهات ، وأشدّهم محافظة على النصوص الشرعية ، وربما يفهم من
قوله ، صورة = عدم تعدد الروح في كل جسد ؛ فيكون مخالفا لما صرح به
العزيز بن عبد السلام من أن في كل جسد روحين ؛ إحداهما : روح اليقظة
التي أجرى الله تعالى العادة بأنّها إذا كانت في الجسد كان الإنسان مستيقظا ،
فإذا خرجت منه نام الإنسان ، ورأت تلك الروح المنامات ، والأخرى :
روح الحياة التي أجرى الله تعالى العادة بأنّها إذا كانت في الجسد كان حيا ،
فإذا فارقه مات ، فإذا رجعت إليه حي ، وهاتان "روحان في بطن الإنسان ،
لا يعرف مقرّهما إلا مَنْ أطلعه الله على ذلك ، فهما كجنينين في بطن امرأة
واحدة ، والله أعلم .

وإذا علمت النقل عن أهل السنة بالخوض في حقيقته (فَحَسْبُكَ) أي
يكفيك أي أن النهي للتنزيه خوض أهل مذهب مالك فيها ، فإنه ورد
(النص) عنهم (بهذا السند) هو الطريق الموصلة إلى المتن ، استعمل هنا
بمعنى السند : أي فلو كان الخوض فيها محتسما لم يُقَدِّم عليه مثل هؤلاء
الأكابر ؛ وما أورد عليه من أنه إذا قطع عضو حيوان لزم قطع نظيره من
الروح ؛ فلا يصح إطلاق القول ببقائها ، يجاب عنه بأن لطافتها تقتضي .

سرعة انجذابها من ذلك العضو المقطوع قبل انفصاله ، أو سرعة الالتحام بعد القطع ، كما أن اللطافة مقتضية لانضمامه عند قطع عضو من الجسد إلى « في أجزاء الروح ، ويجرى على هذه الطريقة القول أن « قرَّ الروح في الجسد حل الحياة البطن ، وقيل : « قرب القلب ، وقيل : به .

وأما بعد الموت فإن أرواح السعداء بأفنية القبور ، وقيل : في البرزخ عند آدم عليه الصلاة والسلام ، وهي متفارقة فيه أعظم تفاوت ، وأرواح الكفار يثر برهوت ، محضرموت .

(والمقل) لغة : المنع : لمنعه صاحبه من المدول عن سواء السبيل .
(كالروح) أي تحكم الروح في طريق الخوض في بيان حقيقته ، والوقف عن ذلك ، وهذا هو المختار : لأنه من المفيات التي يخبر عنها علام الغيوب ، وإن ما هو كذلك فالأولى الكف عن الخوض فيه ؛ لقوله تعالى : « وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ »

ورَجَّحَ أستاذنا في « هداية المريد » طريق الخوض فيه عكس ما ذكرناه تبعاً للكبير (وَلَسْكَنْ قَرُّوْا) يعنى العلماء مطلقاً : إسلاميين كانوا أولاً (فيه) أي في حقيقته (خلافاً) أي اختلافاً ، خصوصهم في حقيقته وتفسيرها دليل على أن القائل بالوقف إنما هو على وجه الأدب فقط ، (فأنظرن) في كتب القوم (مآفسروا) أي التفاسير والحقائق التي يدنوها ؛ لأنها الموضوع له ، لا في هذه المنظومة ؛ لصغر حجمها ، وأقوال أهل السنة متطابقة على عرضيته ، وجُلُّها أنه من قبيل العلوم .

قال شيخ الإسلام : وهو غريزة يتهيا بها لدرك العلوم النظرية ، وكأنه

نور يقذفه الله في القلب ، انتهى ؛ ومحل القلب ، ونوره في الدماغ ، كما ذهب إليه الإمامان : مالك ، والشافعي - رضي الله عنهما ! - وجمهور المتكلمين .

ثم أشار إلى حكم واجب الاعتقاد ؛ فقال (- مؤلفاً) : أي سؤال منكر ونكير إيانا معاشر أمة الدعوة المؤمنين والمنافقين والكفار ؛ بعد إقامتنا بعد تمام الدفن ، وعند انصراف الناس ؛ واجب سمعاً : بأن يُعبد الله تعالى الروح إلى الميت جميعه كما ذهب إليه الجمهور ، وهو ظاهر الأحاديث ، وتسكن حواشيه ؛ فيرد الله إليه ما يتوقف عليه فهم الخطاب ، ويتأني معه رد الجواب من الحواس والعقل والعلم ، حتى يسأله الملاك أو أحدهما ، ويأخذ الله بأبصار الخلائق وأسماعهم ، إلا من شاء الله ، عن حياة الميت وما هو فيه عيناً وسماعاً ، يترفقان بالمؤمن ، وينتهران المنافق والكافر ، ويسألان كل أحد بلسانه ، ولو تمزقت أعضاؤه ، أو أكلته السباع في أجوافها ؛ إذ لا يبعد أن يخاق الحياة فيها ، وأحوال المستوائين مختلفة ، فمنهم من يسأله الملاك جميعاً ، ومنهم من يسأله أحدهما .

وإذا مات جماعة في وقت واحد أقام مختلفه ، حاز أن يعظم الله جثتهما ويخاطبان الخلق الكثير في الجهة الواحدة في المرة الواحدة مخاطبة واحدة بحيث يخيل لكل واحد من المخاطبين أنه المخاطب دون من سواه ، ويعينه الله تعالى من سماع جواب بقية الموتى ، قاله القرطبي .

قال الحافظ السيوطي رحمه الله تعالى : ويحتمل تعدد الملائكة المعدة لذلك ، كما في الحفظة ونحوهم . قال : ثم رأيت الحلبي ذهب إليه ، فقال في منهاجه : والذي يشبه أن تكون ملائكة السؤال جماعة كثيرة يسمى

بعضهم منكراً ، وبعضهم نكيراً ، فبيعت إلى كل ميت أثنان منهم ،
والله أعلم .

قال القرطبي : اختلفت الأحاديث في كيفية السؤال والجواب ، وذلك
بحسب الأشخاص ؛ فمنهم من يسأل عن بعض اعتقاداته ، ومنهم من يسأل
عن كلها ، انتهى .

وعن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى « يثبت الله الذين آمنوا »
بالقول الثابت ، قال : الشهادة ، يُسألون عنها في قبورهم بعد موتهم ، فيل
لعكرمة : « هو » قال : يسألون عن الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وأمر
التوحيد ، فيجيب بما يوافق ما مات عليه من إيمان أو كفر أو شك ، وهذا
السؤال خاص بهذه الأمة وفيل وكل نبي مع أمته كذلك . والمعبر في
قول الناقض « سؤالا » مخصوص بمن ورد الأثر بدم سؤاله ، كالأنبياء عليهم
الصلاة والسلام ، ولا ينبغي أن يكون سيدهم الأعظم صلى الله عليه وسلم
محلاً لخلاف ، والصديق ، والمرابطين ، والشهداء ، وملازم قراءة سورة تبارك
الملك كل ليلة وسورة السجدة فيما ذكره بعضهم . وكذلك من قرأ في
مرضه الذي مات فيه « قل هو الله أحد » ومرض البطن ، وميت ليلة
الجمعة أو يومها كالميت بالطاعون أو في زمنه ولو بغيره صابراً محتسباً ، وكالمجنون ،
والأبله ، وأهل الفترة إن قلنا بدم اختصاصه بهذه الأمة . والحق الوقف عن
الجزم بسؤال الأطفال ، بل الظاهر - كما جزم به الجلال السيوطي وغيره -
اختصاص السؤال بمن يكون مكلفاً ، كما أن الظاهر عدم سؤال الملائكة ،
لأنه لمن شأنه أن يقبر .

وأما الجن فجزم الجلال بسؤالهم ؛ لتكليفهم ، وعموم أدلة السؤال لهم ، وهذا السؤال هو نفس الفتنة . وهي : الاختبار والامتحان بالنظر إلى الميت أو ، لينا ، أو إلى الملائكة ؛ لإحاطة علمه تعالى بكل شيء ؛ فخبرته : إظهار ما كتبه العباد في الدنيا من كفر أو إيمان أو طاعة أو عصيان ليباهي الله بهم الملائكة أو ليفضحوا عندهم .

(ثم عذاب القبر) عطف على «سؤالنا» لمشاركته له في الحكم الآتي ، يعني ومما يجب الإيمان به حقيقة عذاب القبر ، وهو عذاب البرزخ ، أضيف إلى القبر لأنه الغالب ، وإلا فكل ميت أراد الله تعالى تمذيبه ناله ما أراد به قبراً أو لم يُقبر ، ولو صُلب أو غرق في بحر أو أكلته الدواب أو حرق حتى صار رماداً وذريراً في الهواء ، ومحل البدن والروح جميعاً باتفاق أهل الحق بعد إعادة الروح إليه أو إلى جزء منه إن قلنا إن المعبذب بعض الجسد ، ولا يمنع من ذلك كون الميت قد تفرقت أجزاؤه أو أكلته السباع أو حيتان البحر أو نحو ذلك ، ويكون للكافر والمنافق وعصاة المؤمنين ، لهذه الأمة وغيرها ، ودليل وقوعه قوله تعالى « النار يُعْرَضُونَ عليها غدواً وعشيا » ولا يتمتع عند العقل أن يعيد الله الحياة في الجسد أو في جزء منه ويعذبه ، وكل ما لم يمنعه العقل وورد بوقوعه الشرع وجب قبوله واعتقاده ، والله يفعل ما يشاء من عقاب ونعيم ، ويصرف أبصارنا ويحجبها عن جميعه ؛ لأنه القادر على كل ممكن .

وعذاب القبر قسمان : دائم ، وهو عذاب الكفار وبعض العصاة ، ومنقطع ، وهو عذاب مَنْ خَفَّتْ جرائمهم من العصاة ؛ فإنهم يعذبون بحسبها ، ثم يرفع عنهم بدُعاء أو صدقة أو غير ذلك ، كما قاله ابن القيم ، وأصل العذاب

في كلام العرب الضرب ، ثم استعمل في كل عقوبة مؤلمة ، صمي عذاباً لأنه يمنع
 المماقب من معاودة مثل جرمه ، ويمنع غيره من مثل فعله ، ومن عذاب القبر
 ضمته ، وهي التقاء حافتيه ، ولو لم يكن من عذابه إلا ما خرجه ابن أبي شيبة
 وابن ماجه عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه : سمعت رسول الله صلى الله
 عليه وسلم يقول « يُسَلَّطُ اللَّهُ عَلَى الْكَافِرِ فِي قَبْرِهُ نَسْعَةٌ وَتِسْعِينَ تَنِينًا تَنْهَشُهُ
 وَتَلْدَغُهُ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ ، وَلَوْ أَنَّ تَنِينًا مِنْهَا تَفْخَخَ عَلَى الْأَرْضِ مَا أَبْقَتْ
 خَضِرًا ، لَكَانَ كَافِيًا ، وَكُلٌّ مِنْ ذَلِكَ لَا يَسْأَلُ فِي قَبْرِهِ فَكَذَلِكَ لَا يُعَذَّبُ
 فِيهِ أَيْضًا .

ومما يجب الإتيان به أيضاً (نعيمه) أي : نعيم الله المؤمنين في القبر ؛
 لما ورد في ذلك من النصوص البالغة مبلغ التواتر ، ولا يختص بمؤمني هذه الأمة
 كما أنه لا يختص بالمقبور ولا بالمكلفين ؛ فيكون لمن زال عقله أيضاً إذا مات
 بالغاً ، وتعتبر الحالة التي زال عقله وهو عليها من كفر أو إيمان أو نحوهما ، ومن
 نعيمه توسيمه وجعل قنديل فيه ، وفتح طارق فيه من الجنة ، وامتلاؤه بالريحان
 وجعله روضة من رياض الجنة ، وكل هذا محمول على حقيقته عند العلماء ، وقوله
 (واجب) أي ثابت سمماً ، خبر «سؤالنا» وما عطف عليه ؛ أي كن واحداً من
 الثلاثة المذكورة جائر عقلاً ، واجب سمماً ؛ لأنه أمر ممكن عقلاً أخبر به
 السادق على ما طقت به النصوص ، وكل ما هو كذلك فهو حق يجب قبوله
 شرعاً ، وعلى هذا أهل السنة وجمهور المعتزلة .

وشبه في الوجوب قوله (كُنْتُ الْخَيْرُ) أي كوجوب بعث الله جميع
 العباد وإعادتهم بعد إحيائهم بجميع أجزائهم الأصلية ، وهي التي من شأنها البقاء

من أول العمر إلى آخره ، وسوّقهم إلى محشرهم لفصل القضاء بينهم ، إذ هذا كله حق ثابت بالكتب والسنة وإجماع السلف ، مع كونه من الممكنات التي أخبر بها الشارع ، وكل ما هو كذلك فهو ثابت ، والإخبار عنه مطابق وفي القرآن « قال من يحيي العظام وهي رميم - الآية » « كما بدأنا أول خلق نعيده » لا فرق في ذلك بين من يحاسب كالمكلف ولا غيره على ما ذهب إليه المحققون ، وصحة النورى واختاره ، وذهبت طائفة إلى أنه لا يحشر إلا من يجازى . وأما السقط فإن ألقى بعد نفخ الروح فيه بعث ، وإلا كان كسائر الموات والبعث والنشور عبارة عن معنى واحد . وهو : الإخراج من القبور بعد جمع الأجزاء الأصلية وإعادة الأرواح إليها كما علمت . وأول من تذوق عنه الأرض نبياً محمد صلى الله عليه وسلم ؛ فهو أول من يبعث . وأول وارد المحشر ، كما أنه أول داخل الجنة ، ومراتب الناس في المحشر متفاوتة كتفاوت مراتبهم في الأعمال ؛ فمنهم الراكب ، والماشى على رجليه ، أو وجهه ، وأنواع المحشر أربعة : اثنان في الدنيا ، أحدهما : إجلأؤه عليه السلام اليهود ، وثانيهما : سوق النار الناس قرب قيام الساعة إلى المحشر ، واثنان في الآخرة ، أحدهما : جمعهم إلى الموقف بعد إحيائهم ، والثاني صرفهم من الموقف إلى الجنة أو النار .

ولما ذكر أن إعادة الأجسام حق يجب الإيمان بها ذكر الخلاف فيما عنه إعادتها : هل هو العدم المحض أو التفرق المحض ؛ مشيراً للأول بقوله (وَقُلْ) أيها المكلف القائل يبعث المحشر ، وهو للمعاد الجسماني ، قولاً مطابقاً لاعتقادك : إنه (يُعَادُ الْجِسْمُ) أي يعيده الله تعالى (بالتحقيق) متعلق بقل أو يعاد إعادة

ناشئة (عَنْ عَدَمٍ) محض ، فيعدم الله العالم بلا واسطة ، فيصير معدوماً بالكلية . كما أوجده كذلك ، فصار موجوداً ، ثم يوجده ، هذا قول أهل الحق والمعتزلة القائلين بصحة الفناء على الأجسام ، بل بوقوعه ، وهو الصحيح ، ولذا قدمه جارماً به ، وحكى مقابله بصيغة التريض ، أعنى قوله ، وقيل) تعاد الأجسام للحشر إعادة ناشئة (عَنْ تَفْرِيقٍ * مُحْضَيْنِ) فيذهب الله تعالى العين والأثر جميعاً ، بحيث لا يبقى في الجسم جوهران فردان على الانفصال .

والجسم عند المتكلمين : هو الجوهر القابل للانقسام ، أو ، قام بذاته من العالم وأشار بقوله * بالتحقيق * إلى أن الجسم الثاني المعدوم هو الأول المعدوم بعينه ، لأمثله ، ولما لم يكن هذا الخلاف على إطلاقه شار إلى تقييده بقوله (لَسْكَنَ ذَا الْخِلَافِ خُصّاً) أى قيدَ بعض العلماء إطلاقه (بالأنبياء) فإن الأرض لا تأكل أجسامهم ولا تبلى أبدانهم اتفاقاً (وَمِنْ عَلَيْهِمْ) أى وخص هنا أيضاً بالأشخاص الذين (نُصّاً) أى نص الشارع على عدم أكل الأرض أجسامهم ، كالشهداء ، والمؤذنين احتساباً ، وحامل القرآن ، ومن لم يعمل خطيئة ، والعلماء العاملين ، والروح ، وعجب الذنب ، والجنة والنار وأهلها والعرش والكرسى واللوح والقلم ، والمسألة توقيفية .

ولما اختلف القائلون بإعادة الأعيان في إعادة أعراضها التي كانت قائمة بها في الدنيا أشار إليه بقوله (وفى) جواز (إعادة العرض) القائم بالأجسام تبعاً لمحلّه (قَوْلَانِ) أحدهما مذهب الأكثرين ، وإنه مال بما لا يشعري رضى الله عنه ، أنها تُعاد بأشخاصها التي كانت في الدنيا قائمةً بالجسم حال الحياة ولا فرق في ذلك بين الأعراض التي يطول بقاء نوعها كالبياض ، وبين غيرها

كالأصوات ، ولا بين ماهو مقدور للعبد كالضرب وغيره كالعلم والجهل ؛
لأن نسبة الأعراض إلى قدرته تعالى كنسبة الأعيان إليها ، وقد قام الدليل على
إعادتها ، فكذا أعراضها ، وثانيهما : امتناع إعادتها مطلقاً ؛ لأن المَعَاد إنما
يُعاد بمعنى ، فيلزم قيام المعنى بالمعنى ، وإلى هذا ذهب بعض أصحابنا أيضاً .

والعَرَضُ عند المتكلمين : ما يتحيز تابعاً في تحيزه لغيره ، وهو كقولهم :
مالا يقوم بذاته ، بل بغيره .

وأشار إلى ترجيح القول الأول بقوله (وَرُجِعَتْ إِعَادَةُ الْأَعْيَانِ) أى
وَرَجَعَ جَمَاعَةُ إِعَادَةِ أَعْيَانِ الْأَعْرَاضِ ، والمراد بها : الأشخاص والأقْسُ ،
أو مقابل الأغيار ، وكلاهما لا يلزم منه القيام بالذات المنافي للمرضية .

(وَفِي) جواز إعادة (الزَّمَنِ) وهو : متجدد معلوم بتقديره متجدد غير معلوم ،
وهو كقولهم : مقارنة متجدد موهوم لتجدد معلوم إزالة للابهام ، نحو : آتيك
عند طلوع الشمس (قَوْلَانِ) أحدهما - وهو الأرجح - إعادة جميع أزمنة
الأجسام التي مرت عليها في الدنيا تبعاً للذوات والأجسام الممادة ؛ فتعاد بأزمنتها
وأوقاتها كما تعاد بأكوانها وهيئاتها ؛ لورود ظاهر القرآن به في قوله تعالى
«كُلَّمَا نَضَجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا أُخْرَى» لأن المراد الغيرية بحسب الرمان
وإلا فالجلود هي الأولى بأعيانها ؛ إذ هي التي عَصَتْ قِيَمَادَ تَأْلِيفِهَا إِذَا تَفَرَّقَتْ
وأعيانها إذا عَدِمَتْ ، وقد ردت الشمس بعد غروبها بدعائه صلى الله عليه وسلم .
وثانيهما : امتناع إعادتها لاجتماع المتناقضات كالماضي والحال والمستقبل ، وإن
أُجِيبَ عَنْهُ بِأَنَّ الْإِعَادَةَ لَيْسَتْ دَفْعِيَّةً ؛ بَلْ عَلَى التَّدْرِيجِ حَسَبَ مَا كَانَتْ
فِي الدُّنْيَا .

(والحساب) وهو لغة : العدد ، واصطلاحاً : توفيق الله عباده قبل
 ألا تصرف من المحشر على أعمالهم ، قولاً كانت أو فعلاً أو اعتقاداً ، مكسوبة
 أولاً ، بعد أخذ كتبها خيراً كانت أو شراً تفصيلاً لا بالوزن ، إلا من استثنى
 منهم . إما بأن يخلق الله في قلوبهم علوماً ضرورية بمقادير أعمالهم من الثواب
 والعقاب ، وإما بأن يوقفهم بين يديه ويؤتيهم كتب أعمالهم فيها سيئاتهم
 وحسناتهم ، فيقول : هذه سيئاتكم وقد تجاوزت عنها ، وهذه حسناتكم
 وقد صاعفها لكم ، وإما بأن يكلمهم في شأن أعمالهم وكيفية مالها من الثواب
 وما عليها من العقاب ؛ فيسمعون كلامه القديم أو صوتاً يدل عليه يخلقه سبحانه
 في أذن كل واحد من المكلفين أو في محل يقرب من أذنه بحيث لا تبلغ قوة
 ذلك الصوت من غير من سمع ما كلف به ، وهذا هو الذي تشهد له
 الأحاديث الصحيحة ، وتنسج قدرته سبحانه وتعالى لمحاسبتهم معاً ، كما تنسج
 لإحداثهم معاً ، وكيفيته مختلفة ، فمنه : اليسير والعسير ، والسر والجهر ،
 والتوبيخ ، والفضل والعدل ، ويكون للمؤمن والكافر إنساً وجناً إلا من
 ورد الحديث باستثنائهم ، كالسبعين ألفاً ، وأفضلهم أبو بكر الصديق ، رضي
 الله عنه ؛ فلا يحاسب ؛ لما روى مرفوعاً عن عائشة رضي الله عنها : « الناس
 كلهم يحاسبون إلا أبا بكر » ، وأول من يحاسب هذه الأمة (حق) أي
 ثابت بالكتاب والسنة والإجماع ؛ ففي القرآن « سريع الحساب » ، وفي
 السنة « حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا » وأجمع المسلمون عليه ، وهو من الأمور
 الممكنة التي أخبر بها الصادق ، وكل ما هو كذلك فهو واقع ، والإيمان
 به واجب ، وحكمته : إظهار تفاوت المراتب في الكمال وفضائح أصحاب

النقص ، زيادة في اللذات والآلام ؛ ففيه رغب في الحسنات وزجر عن السيئات (وما في وروع حق ارتياب) أى : شك ، فمن صدق به لا ينبغي أن يصدر عنه ما يصدر عن نفيه (فالسيئات) وهى ما يذم فاعله شرعاً ، والمراد التى عملها العبد حقيقة أو حكماً ، بأن طرحت عليه لظلمة الغير وتأدب حسنة ، صغيرة كانت أو كبيرة ، جزاؤها (عنده) تعالى (بالمثل) أى مقدر بمثلها سواء بسواء ، إن جازاه الله تعالى عليها ، وله أن يعفو عنها إن لم تكن كفراً ، وسميت سيئة لأن فاعلها يساء بها عند المقابلة عليها (والحسنات) جمع حسنة ، وهى : ما يحمّد فاعله شرعاً ، لحسن وجه صاحبها عند رؤيتها ، والمراد الحسنات المقبولة الأصلية المعمولة لهم أوفى حكمها ، لا المأخوذة في نظير ظلامتهم (ضوّعت) أى ضاعفها الله تعالى لهذه الأمة وكثر ثوابها إلى مثلها أو أكثر من غير انتهاء إلى حد تقف عنده (بالفضل) أى بفضله تعالى وكرمه ، وهو العطاء لا عن وجوب ولا عن إيجاب عليه سبحانه

ومراد الناظم : أن مما يجب اعتقاده مقابلة السيئة بمثلها إن قوبلت ، ومقابلة الحسنة بضعفها ، قال تعالى : « مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ، وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يَجْزَى إِلَّا مِثْلُهَا » وتفاوت مراتب التضميف بحسب ما يقرن بالحسنة من الإخلاص وحسن النية . و"عصواب" : دخول المضاعفة حسبات المعصاة إن كانت على وجه يتناوله القبول والرصا ، وعدم دخولها في أعمال الكفار ؛ لأنه لا يجتمع مع الكفر طاعة مقبولة ، وهو خاص بالثواب الأعلى دون الحاصل بالتضميف .

(وَبِاجْتِنَابِ) من المكلفين (لِلْكِبَائِرِ) أى الذنوب العظيمة من

حيث المؤاخدة ، وعظمة من عُصى بها ، رهي كل مهصية تُشمرُّ بقلة
 اكترات مرتكبها بالدين ورقة الديانة ، والمراد من الاحتاب : ما يعم التوبة
 منها بعد ملابستها ، لاما يخص عدم مقارفتها بالمرّة ، وأما اجتبابها بعد التلبس
 به من غير توبة فلا تنقُرُ به ذنوب (صفائر) بالنسبة لتلك الكبار
 من حيث هي صفائر ، كانت مقدمات للكبار المجتنبه كالأئمة وأئمة النظر
 للز . أولم يكن كشتهم عما لا يوجب حداً ، إذا اجتنب اسرقه وزنا ، وغمر
 الذنب : ستره بالتوبة منه أو بالعفو ومحو أثره وأمن عاقبته

يعنى أن هذا الحكم يختلف في قطعيته وظيئته ، مع الاتفاق على ترتب التكفير
 على الاجتناب ، فذهب أئمة الكلام إلى أنه لا يجب التكفير على القطع ، بل يجوز
 وينبغي على الظن ويقوي فيه الرأى : لأننا لو قطعنا لمجتنب الكبار بتكفير
 صفائره بالاجتناب لكانت له في حكم المباح الذى يقطع بأنه لا تباعة فيه ،
 وذلك نقض لعمارة الشريعة ؛ فقوله تعالى « إن تجتنبوا كبار ما تنهون عنه نكفر
 عنكم سيئاتكم » معناه إن شئنا ، حملاً له على قوله « إن الله لا يغفر أن يشرك به
 ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » هذا هو الحق ، وذهب جماعة من الفقهاء
 والمحدثين والمعزلة إلى أن المكلف إذا اجتنب الكبار كفرت صفائره قطعاً ،
 ولم يحز تعذيبه عليها ، بمعنى أنه لا يجوز أن يقع ؛ لقيام الأدلة السمعية على عدم
 وقوعه ، كقوله تعالى « إن تجتنبوا كبار ما تنهون عنه - الآية » والنظم
 ظاهر في هذا الشئ ، وهو أشهر من الأول عندم ، ومبنى القولين جواز
 العقاب على الصغيرة وامتناعه ، والأول هو الحق ، ثم المغفرة مقيدة بمن أتى
 بالفرائض ؛ لحديث « ما من عبد يؤدي الصلوات الخمس ويصوم رمضان

ويجتنب الكبائر السبع إلا فتحت له ثمانية أبواب الجنة يوم القيامة حتى إنها لتصفق بالحديث « وفي لفظ » الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان مكفرات لما بينهن إذا اجتنبت الكبائر » هذا هو الصحيح ، وأما الكبائر فلا يكفرها إلا التوبة أو فضل الله تعالى ، وأشار بقوله (وجا الوضوء يكفر) الصغائر أيضاً إلى عدم انحصار تكفيرها في اجتناب الكبائر كقوله تعالى « إن الحسنات يذهبن السيئات » وفي الحديث « وأتبع السيئة الحسنة تمحها » وأراد بقوله « وجا » أي في السنة ؛ إذ فيها « من توفاً نحو وضوئى هذا ، ثم قام فركع ركعتين لا يُحَدِّثُ فِيهِمَا قَسَمَ » يعنى سوء « غفر له ما تقدم من ذنبه » وفي رواية « لا يتوفاً رجل مسلم فيحسن الوضوء فيصلى صلاة إلا غفر له ما بينه وبين الصلاة التى تليها » وكذا الصلوات الخمس ، وكذا رمضان ، وكذا الحج المبرور ، والكل مشروط باجتناب الكبائر كما فى الصحيحين ، على معنى أنه إن كان هناك كبائر لا يكفرها إلا التوبة أو فضل الله ، لا الوضوء والصلاة ، وليس المراد أنه مع الكبائر لا يكفر شيء ، كما حرده النووي رحمه الله تعالى ، ثم المراد أن كل واحد من هذه الأمور صالح للتكفير ، فإن وجد ما يكفره من الصغائر كفره ، وإن صادف كبيرة أو كبائر رُجى أن يخفف عنه منها ، وإن لم يصادف صغيرة ولا كبيرة كتب له به حسنات ورفعت له به درجات ، وأحسن من هذا أن الذنوب كالأمراض ، والأعمال الصالحة كالأدوية ، فكما لكل نوع من أنواع الأمراض نوع من أنواع الأدوية لا ينجع فيه غيره كذلك المكفرات مع الذنوب ، وتوزيع ذلك موكول إلى علم الله تعالى ، وظواهر الأحاديث أن

هذه العبادات لا تكفرُ إلا إذا كانت مقبولة ، والمراد أنها مكفرة للصغائر مع بقاء ثوابها كما هو مذهب أهل الحق ، لأنها يسقط ثوابها في نظيرها كما ذهب إليه المعتزلة ، ثم التكفير إنما هو للذنوب المتعلقة بحقوق الله تعالى ، لا المتعلقة بحقوق الآدميين ؛ لأنها إنما يقع النظر فيها بالمقاسة مع الحسنات والسيئات .

ثم شرع في الكلام على زمن وقوع الحشر والحساب وأحواله فقال : (واليوم الآخر) وهو يوم القيامة ، والمراد به من وقت الحشر إلى ما لا يتناهي ، أو إلى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار ، وسمي بذلك لأنه آخر الأوقات المحدودة ، ولأنه لا يلبث مدته ، ولأنه آخر أيام الدنيا (ثم عول الموقوف) أي عظماءه وما ينال الناس فيه من الشدائد والمصائب ، كطول الوقوف وإلجام المرق الناس حتى يبلغ آذانهم ويذهب في الأرض سبعين ذراعاً وتطير الكتب بالإيمان والشمال ولزومها الأعناق والمساءلة وشهادة الألسنة والأيدى والأرجل والسمع والبصر والجلود والأرض والليل والنهار والحفظة الكرام وتغير الألوان ، والظاهر كما قال السعد أنه لا ينال شيء مما ذكر الأنبياء ولا الأولياء ولا سائر الصالحاء ؛ لقوله تعالى « تنزل عليهم الملائكة - الآية » « لا يحزنهم الفزع الأكبر » وخوف الأنبياء والملائكة خوف إعظام وإجلال ، وإن كانوا آمنين من عذاب الله عز وجل ، وقوله (حق) أي ثابت لا محالة ، خبر « اليوم الآخر » وما عطف عليه ؛ فيجب الإيمان به ؛ لوروده كتاباً وسنة وإجماع المسلمين عليه ، قال تعالى « يا أيها الناس اتقوا ربكم إن زلزلة الساعة شيء عظيم » إلى قوله « ولكن عذاب الله

شدد « إنا نخاف من ربنا يوماً عبوساً قطيراً » « يوماً يجعل الولدان شيباً » « لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه » « يوم تبديض وجوه وتسود وجوه » وأشار بقوله (فضعف يارحيم) أهواله وعظائمه (واسعف) أي وأعنا عليه . إلى أنه مختلف باختلاف أحوال الناس ، فيشدد على الكفار حتى يجدوا من طوله الغاية . ويتوسط على فسقة المؤمنين ، ويخفف على الصالحين حتى يكون كصلاة ركعتين ، وكذا يجب الإيمان أيضاً بما يكون فيه من السرور والنصرة والحبور ، قال أستاذنا رحمه الله تعالى وهذا هو الذي اعتقده ، لكن لم أقف عليه مصرحاً به في كلامهم ، وكذا يجب الإيمان أيضاً بما تواتر من علاماته الدالة على ثبوته إجمالاً ؛ لأنه لا يعلم عينه إلا الله

ثم شرع في الكلام على شيء من الأهوال فقال : (وواجب) سماع لوروده كتاباً وسنة وانقاد الإجماع عليه مع إمكانه ، وكل ما هو كذا فهو واقع ، والإيمان به واجب (اخذ) أي تناول جنس (المباد) من مكافئ الثقلين فلا يرد السبعون ألفاً أيضاً الذين يدخلون الجنة بغير حساب ولا الملائكة ولا الأنبياء ؛ فإنهم لا يأخذون (الشخفاً) المراد منها الكتب التي كتبت الملائكة فيها ما فعلوه في الدنيا ، وعلى هذا فقل . توصل صحف الأيام والليالي ، وقيل : ينسخ ما في جميعها في صحيفة واحدة ، وجمع الصحف لمقابلة جمع العباد ولم يذكر المصنف رحمه الله تعالى دافع الصحف ؛ لما ورد أن الريح تطيرها من خزانة تحت العرش فلا تخطئ صحيفة عنق صاحبها ، وأن كل أحد يدعى فيه على كتابه ، وجمع بأن الملائكة تأخذها من الأعناق وتضعها في الأيدي ، والآيات والأحاديث شاهدة بسوومه لجميع الأمم فيأخذون (كما من القرآن

(نصاً) أى منصوصاً (عُرفاً) أى أحذا مماثلاً لما عرف تفصيله من نص القرآن كـ «وله تعالى «فأما من أوتى كتابه يمينه فيقول هاؤم أقرؤا كتابيه إني ظننت أني مُلاق حسابه - الآية » «وأما من أوتى كتابه بشماله فيقول : يا ليتني لم أوت كتابيه ، ولم أدر ما حسابيه » دلت الآية بحسب أولها على أن المؤمن الطائع يأخذ كتابه يمينه ، وبحسب آخرها على أن يأخذه بشماله هو الكافر ، وأما المؤمن الفاسق فجزم الماوردي بأنه يأخذه يمينه ، قال وهو المشهور ، فقيل : يأخذه قبل دخوله النار ، ويكون ذلك علامة على عدم الخلود فيها ، وأول من يعطى كُتبه يمينه مطلقاً عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، وبعده أبو سلمة عبد الله بن عبد الأسد ، وأخوه الأسود بن عبد الأسد أول من يأخذ بشماله ، وظاهر كلامهم أن القراءة حقيقية ، وقيل : مجازية ، عبر بها عن علم كل أحد بماله وما عليه ، ويقرأ كل أحد كتابه ولو كان أمياً ، وقيل : يقرأ المؤمن سيئات نفسه ، ويقرأ الناس حسناته حتى يقولوا : ما لهذا العبد سيئة ، ويقول : ما لي حسنة ، وأول سطر من صحيفة المؤمن أبيض ، وإذا قرأه أبيض وجهه ، والكافر ضد ذلك ، ومن الآخذين من لا يقرأ كتابه لاشتماله على القبائح فيذهل عما بين يديه ، ومنهم من يقرأ مكتفياً بقراءة نفسه كالأتباع في الخير ، ومنهم من يدعو أهل حاضرتة لقراءته إعجاباً بما فيه كالرؤساء المقتدى بهم في الخير ، والجن كالإنس في جميع ما ذكر .

(ومثل هذا الوزن والميزان) أى وزن أعمال العباد ، والآلة الحسية لتي يوزن بها مثل أخذ العباد كتب أعمالهم في الوجوب السمعى وتحتم الإيمان به ، قال تعالى « والوزن يومئذ الحق » « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة »

« فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ، ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم » والوزن لغة : معرفة كمية بأخرى على وجه مخصوص ، والجل على الحقيقة يمكن ، لكن نمسك عن تعيين نوع جوهره ، وقد بلغت أحاديثه مبلغ التواتر ، والعقل يجوزه ، وكل ما هو كذلك فهو من مطالب هذا الفن ، والإيمان به واجب ، والمشهور أنه ميزان واحد لجميع الأمم ولجميع الأعمال ، فالجمع في قوله تعالى « ونضع الموازين » للتعظيم ، وقيل : يجوز أن يكون للمعامل الواحد موازين يوزن بكل منها صنف من عمله ، ولا يكون في حق كل أحد ؛ لحديث « يا محمد أدخل الجنة من أمتك من لا حساب عليه من الباب الأيمن » وأخري الأنبياء عليهم السلام ، وكذا لا يكون للملائكة ؛ لأنه فرع عن الحساب وعن كتابة الأعمال ، خصوصاً على القول بأن الصحف هي التي توضع في الميزان ، ولا مانع من وزن سيئات الكفار غير الكفر ليجازوا عليها بالعقاب ؛ فقوله تعالى « فلا تقيم لهم يوم القيامة وزناً » أي نافعاً ، وخفة الموزون وثقله على صورته في الدنيا ، ولما اختلف العلماء في الموزون ما هو أشار إليه بقوله (فتوزن الكتب) أي التي اشتملت على أعمال العباد بناء على أن الحسنات متميزة بكتاب والسيئات بآخر ، ويشهد له حديث البطاقة ، وإلى هذا ذهب جمهور المفسرين (أو الأعيان) يعني أعيان الأعمال ؛ فتصور الأعمال الصالحة بصورة حسنة نورانية ثم تطرح في كفة النور وهي اليمنى المعدة للحسنات فتثقل بفضل الله سبحانه وتعالى ، وتصور الأعمال السيئة بصورة قبيحة ظلمانية ثم تطرح في كفة الظلمة وهي الشمال المعدة للسيئات فتخف بمدد الله سبحانه ، ولا يمتنع قلب الحقائق خرقاً للعادة ، وقيل : يخلق

الله تعالى أجساماً على عدد تلك الأعمال من غير قلب لها، ومن فوائد الوزن
أمتحان العباد بالإيمان بالغيب في الدنيا، وجعل ذلك علامة لأهل السعادة
والشقاوة، وتعريف العباد ما لهم من الجزاء على الخير والشر، وإقامة
الحجة عليهم.

(كذا الصراط) يعني أنه كأخذ العباد الكتب وكالوزن والميزان في
في وجوب الإيمان به سمياً، والصراط لغة : الطريق الواضح ، لأنه يتلح
المارة ، وشرعاً : جسرٌ ممدود على متن جهنم يرده الأولون والآخرون ذاهبين
إلى الجنة ؛ لأن جهنم بين الموقف والجنة ، أدق من الشعرة وأحد من السيف
ومذهب أهل السنة إبقاؤه على ظاهره ، مع تفويض علم حقيقته إليه تعالى ،
خلافاً للمعتزلة . ودليل وجوب الإيمان به أنه من الأمور الممكنة التي ورد
بها الكتاب ، كقوله تعالى « فاستبِقُوا الصراط » وفي السنة « ويضرب
الصراط بين ظهري جهنم فأكون أنا وأمتي أول من يجوز » واتفقت الكلمة
عليه في الجملة ، وكل ما هو كذلك فالإيمان به واجب ، وطوله ثلاثة آلاف
سنة : ألف صعود ، وألف هبوط ، وألف استواء ، وجبريل في أوله ، وميكائيل
في وسطه ، يسألان الناس عن عمرهم فيم أفنوه ، وعن شبابهم فيم أبلوه ،
وعن علمهم ماذا عملوا به ، وفي حافتيه كلايب معلقة مأمورة تأخذ من أمرت
به ، وإذا وجب الإيمان به لثبوته (فالعباد) أي فيجب أن يعتقد أن جميع
المكلفين مؤمنين كانوا أولاً (مختلف مرورهم) عليه : أي متفاوتون في سرعة
النجا وعدمها ، فليسوا في المرور عليه على حد سواء ، فشم السبعين ألفاً
والنبيين والصديقين ، وخالف الخلي في الكفار ، فذهب إلى أنهم لا يمرون

عليه (فسالم) أى : فمنهم فريق سالم بعمله ناج من الوقوع فى نار جهنم وإن
خدشته كلاليتها وسقط وقام وجاوزه بعد أعوام (ومتلف) أى : ومنهم
فريق متلف بعمله واقع فى نار جهنم : إما على الدوام والتأيد كالكفار
والمساكين ، وإما إلى مدة يريدتها الله تعالى ثم ينجو كبعض عصاة المؤمنين
ممن قضى الله عليه بالمذاب والنجاة والهلاك بقدر الأعمال ، فاللاجون هم أهل
رجحان الأعمال الصالحة ، السالمون منهم من السيئات ممن خصهم الله بسابقة
الحسنى ، وهم الذين يجوزون كطرف المين ، وبعدم الذين يجوزون كالبرق
الخاص وبعدم الذين يجوزون كالريح العاصف ، وبعدم الذين يجوزون
كالطير ، وبعدم الذين كالجواراد السابق ، ثم الجواز سعيًا ومشيًا ، ومنهم من
يجوزه حبوًا ، وتفاوتهم فى المرور بحسب تفاوتهم فى الإعراض عن حرمان
الله إذا خطر على قلوبهم ، فمن كان مهم أسرع إعراضًا عما حرم الله كان
أسرع مروراً فى ذلك اليوم ، ونور كل إنسان على الصراط لا يتعداه إلى غيره ،
فلا ينشى أحد فى نور أحد ، ويتسع الصراط ويدق بحسب انتشار النور وضيقه ؛
فعرض صراط كل أحد بقدر انتشار نوره ، ومن هنا كان دقيقاً فى حق قوم
وعريضاً فى حق آخرين ، وهو واحد فى نفسه ، وعلى هذا يخرج ما ورد أنه
مسيرة ثلاثة آلاف سنة ، والحكمة فيه ظهور العجاة من النار ، وأن
تصير الحدة أمر لقلوبهم بعد ، ولتنحصر الكافر بفوز المؤمن بعد اشتراكهم
فى القبور

(والعرش) وهو : جسم عظيم نورانى علوى محيط بجميع الاجسام .

قيل : هو أول المخبرقات وجوداً عينياً ، تمسك عن القطع بتعيين حقيقته ؛ لعدم العلم بها .

(والكرسى) وهو جسم عظيم نوراني بين يدي العرش ملتصق به فوق السماء السابعة ، تمسك عن القطع بتعيين حقيقته ؛ لعدم العلم بها ، وهو غير العرش ، خلافاً للحسن .

(ثم القلم) وهو : جسم عظيم نوراني خلقه الله تعالى ، وأمره بكتيب ما كان وما يكون إلى يوم القيامة ، تمسك عن الجزم بتعيين حقيقته

(و) الملائكة (الكتابتون) على أعباد أعمالهم في الدنيا والكتابتون من اللوح المحفوظ ما في صحف الملائكة الموكلين بالتصرف في العالم والكتابتون من صحف الحفظة كتاباً يوضع تحت العرش

(اللوحة) وهو : جسم نوراني كتب فيه القلم بإذن الله ما كان وما هو كأن إلى قيام الساعة ، تمسك عن الجزم بتعيين حقيقته (كل حكم) جمع حكمة ، وهو : صواب الأمر وسداده ، أو وضع الشيء في موضعه . أنى ما خلق كال واحد منها إلا الحكمة وفائدة يعلمها الله سبحانه وتعالى ، وإن قصرت عقولنا عن الوقوف عليها ؛ لأنه تعالى يتصرف بما يشاء ، وافق الغرض أولاً (لا احتياج) أي لم يخلقها لاحتياج منه إليها في اكتنان ولا في جلوس ولا في ضبط ما يخاف نسيانه ولا في استحصال ما غاب من علمه ، تمسك إلى الله عن ذلك علواً كبيراً ! (وبها الإيمان) أي : وليكنها كغيرها مما ثبت بصحيح الأحاديث ، كالجب والأنوار (يجب) التصديق بوجودها شرعاً ، حسبما علم ، تفصيلاً أو إجمالاً ، مع نفي الاحتياج إليها ، أو البثية

(عليك أيها الإنسان) المكلف، غايته أن الإيمان بها تعبدى .

(والنار حق) أى ثابتة بالكتاب والسنة واتفاق علماء الأمة، وكل ما هو كذا فالإيمان به واجب، وإلى هذا ذهب جمهور أهل السنة، والمراد من النار دار العذاب بجميع طبقاتها السبع التى أعلاها جهنم، وتحتها لظى، ثم الحطمة، ثم السعير، ثم سقر، ثم الجحيم، ثم الهاوية، وباب كل واحدة من داخل الأخرى على الاستواء، وبين أعلى جهنم وأسفلها خمس وسبعمئة سنة، وأحدها هواء مُحْرِق، ولا جبر لها سوى بنى آدم والأحجار المتخذة آلهة من دون الله .

وذكر ابن العربي أن هذه النار التى فى الدنيا ما أخرجها الله إلى الناس من جهنم حتى غسلت فى البحر مرتين، ولولا ذلك لم ينتفع بها من حرها، وكفى ذلك زاجراً .

وربما بقوله : (أوجدت) الآن حساً، على المعتزلة القائلين بعدم وجودها الآن، وإنما توجد يوم الجزاء، وقوله (كالجنة) تشبيهه فى الحقيقة والإيجاد فيها مضى، والجنة لغة : البستان، والمراد منها عرفاً دار الثواب بجميع أنواعها وهى سبع جنات متجاورة، أوسطها وأفضلها الفردوس، وهى أعلاها وفوقها عرش الرحمن، ومنها تفجر أنهار الجنة، وجنة الخلد، وجنة النعيم، وجنة عدن، ودار السلام، ودار الجلال، كما ذهب إليه ابن عباس، أو أربع، ورجحه جماعة لقوله تعالى «ولمن خاف مقام ربه جنتان» ثم قال «ومن دونهما جنتان» كما ذهب إليه الجمهور، أو واحدة والأسماء والصفات كلها جارية عليها لتحقيق معانيها كلها فيها؛ إذ يصدق على الجميع جنة عدن،

أى : إقامة ، كما أنها كلها مأوى المؤمنين ، وكذلك دار الخلد ، ودار السلام ، لأن جميعها للخلود والسلامة من كل خوف وحزن ، وجنة نعيم ؛ لأنها كلها مشحونة بأصنافه ، والدليل لنا على ثبوتها قصة آدم وحواء عليهما السلام وإسكانهما الجنة على ما جاء به القرآن والسنة ، وانعقد عليه الإجماع قبل ظهور المخاف ، ولا قائل بخلق الجنة دون النار ؛ فثبوتها ثبوتها ، والآيات صريحة في ذلك ، وقد أجمع العلماء على أن تأويلها من غير ضرورة إلحاد في الدين ، والجنة فوق السموات السبع ، ولم يصح في محل النار خبر .

(فلا تل) أى لا تُصغِر بعد جزمك بحقيقتها ، ووجودها الآن الواجب عليك (لجاهد) أى أقول منكرها بالمرّة ، كالفلسفة لكفره ، أو أقول منكر وجودها الآن كأبى هاشم وعبد العبار المعتزلين لتبديعه (ذى جنّة) أى صاحب جنّون ؛ لأن إنكارهما وما علل به يؤدي إلى إحالة ما علم من الدين بالضرورة .

ورد بقوله (دار خلود) أى : إقامة مؤبدة على الجهنمية القائلين بفنائها وفناء أهلها ، لمخالفته الكتاب والسنة ، فالجنة دار خلود (السعيد) أى الذى مات على الإسلام وإن تقدم منه كفر (و) النار دار خلود (الشقى) الذى مات على الكفر وإن عاش طول عمره على الإيمان ؛ لقوله تعالى : « فمنهم شقى وسعيد الآية » ودخل فى الشقى الكافر الجاهل والمعانِد ومن بالغ فى النظر فلم يصل إلى الحق ولا يدخل فيه أطفال المشركين ، بل هم فى الجنة على الصحيح وأما أطفال المؤمنين فى الجنة عند الجمهور . وأما أولاد الأنبياء فى الجنة إجماعاً ، ويدخل فى السعيد والشقى من كان من الجن كذلك ، وعلم من النظم أن عصاة

المؤمنين لا يخلدون في النار إلا دخلوها ؛ لأنهم سُعِدَاء ، فدار خلودهم الجنة ،
 وفهم من دوام عذاب المخلدين أن غيرهم لا يدوم عذابه مدة بقائه ، كعصاة
 الموحدين أهل الطبقة العليا ، بل يموتون بعد الدخول لحظة ، ثم يعلم الله مقدارها
 فلا يحيون حتى يخرجوا منها ؛ فداخل النار (معذب) فيها بنوع من أنواع
 عذابها ، أو بأنواع متعددة منه مدة بقائه فيها ، وداخل الجنة (منعم) فيها
 نوع من أنواع نعمها ، أو بأنواع متعددة منه مدة إقامته بها بعد دخوله
 (مهما بقي) أي كل من الفريقين في إحدى الدارين .

ولما نفي المنزلة الحوض أشار إلى الرد عليهم بوجوب الإيمان به ، فقل
 (إيماننا) أي تصديقنا معاشر المكلفين (بحوض خير الرسل) أي بالحوض
 الذي يُعطاه في الآخرة أفضل المرسلين ، وهو نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
 (حتم) أي واجب ؛ فيثاب عليه مَنْ صدَّق به ؛ ويبدع ويفسق جاحده ، وهو :
 جسم مخصوص كبير متسع الجوانب ، ترده هذه الأمة ، مَنْ شرب منه
 لا يظلم أبداً .

وأشار إلى أن وجوب الإيمان به صمى بقوله : (كما قد جاءنا) أي للنص
 الذي ورد إلينا (في النقل) ففى الصحيحين من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص
 رضى الله عنهما : « حوضى مسيرة شهر ، وزواياه سواء ، ماؤه أبيض من
 اللبن ، وريحه أطيب من المسك ، وكيزانه أكثر من نجوم السماء ، مَنْ شرب
 منه فلا يظلم أبداً ، وما ورد من تحديده بجهات مختلفة إما بحسب من
 حضره صلى الله عليه وسلم ممن يعرف تلك الجهة ، فخطب كل قوم بالجهة التي
 يعرفونها ، أو أنه أخبر أولاً بالمسافة اليسيرة ، ثم أعلم بالمسافة الطويلة ،

فأخبر بها ، كأن الله سبحانه تفضل عليه باتساعه شيئاً فشيئاً ؛ فيكون الاعتماد على ما يدل على أطولها مسافة ، كما أشار إليه النووي رحمه الله تعالى ، وفيما أوحى الله إلى عيسى عليه الصلاة والسلام من صفة نبينا صلى الله عليه وسلم « له حوض أبعد من مكة إلى مطلع الشمس ، فيه آنية مثل عدد نجوم السماء ، وله لون كل شراب الجنة وطعم كل ثمار الجنة » ، وظواهر الأحاديث أنه بجانب الجنة كما قاله ابن حجر ، والواجب اعتقاد ثبوته ، وجعل تقدمه على الصراط أو تأخره عنه لا يضر بالاعتقاد (ينال شرباً منه) أي يتعاطى الشرب من ذلك الحوض لدفع العطش أو للتلذذ أو لتعجيل المسرة (أقوام وقوا) الله تعالى (يهتدم) وهو الميثاق الذي كان أخذه عليهم في الإيمان به ، وبالיום الآخر ، واتباع دينه وشرائعه وتصديق كتبه ورسله ، حين أخرجهم من ظهر آدم ، عليه السلام ، وشهدهم على أنفسهم ، فاتوا على ذلك لم يغيروا ولم يبدلوا ، وهذا الوصف وإن شمل جميع مؤمني الأمم السابقة لكنه خلاف ظواهر الأحاديث أنه لا يرده إلا مؤمنو هذه الأمة ؛ لأن كل أمة إن عاترد حوض نبيا ، وتخصيص حوض نبينا صلى الله عليه وسلم بالدكر لوروده بالأحاديث البالغة مبلغ التواتر بخلاف غيره لوروده بالآحاد (وقل يذاذ) أي : يطرد عنه ، فلا يشرب منه (من طغوا) أي أقوام غيروا وبدلوا عهدهم الذي أخذه الله عليهم ، وهو الإسلام الذي ألزمهم اتباعه ، ولم يقبل ممن بلفه ديناً غيره ، كما وردت بذلك الآثار الصحيحة والحسنة البالغ مجموعها مبلغ التواتر المعنوي ، وكل ما هو كذلك فالإيمان به واجب ، فالارتداد من المطرودين ، ومن أحدث في الدين ما لا يرصاه الله تعالى ، ومن خالف جماعة المسلمين ، كالخوارج ، والروافض ، والمعتزلة على اختلاف فرقهم . لأنهم مبدلون

بل هم أشد طرداً من غيرهم، والظلمة الجارون، والمعلمين بالكبار المستخف بالمعاصي، وأهل الزيغ والبدع، لكن المبدل بالارتداد مغلد في النار، والمبدل بالمعاصي في المشيئة، والله أعلم

ثم شرع في نوع آخر من السعيات وردت به الآثار، وانعقد عليه الإجماع قبل ظهور المبتدعة، فقال (واجب) سمعاً عندنا أهل الحق (شفاعة المشفع) بفتح الفاء: الذي تقبل شفاعته، ورفع إبهامه بإبدال (محمد) صلى الله عليه وسلم منه، والشفاعة لغة: الوسيلة والطلب، وعرفاً: سؤال الخير للخير، وفي كلامه رحمه الله تعالى إشارة إلى واجبات ثلاثة يمين اعتقادها على كل مكاف؛ فالأول: كونه صلى الله عليه وسلم شافعاً، والثاني: كونه صلى الله عليه وسلم مشفعاً: أي مقبول الشفاعة، والثالث: كونه صلى الله عليه وسلم (مقدماً) على غيره من جميع الأنبياء والمرسلين والملائكة المقربين؛ فيتعين اعتقاد أنه صلى الله عليه وسلم وإن كان له شفاعات إلا أن أعظمها شفاعته صلى الله عليه وسلم المختصة به؛ للإراحة من طول الموقف. وهي: أول المقام المحمود، ثانيها: في إدخال قوم الجنة بغير حساب، وهي مختصة به صلى الله عليه وسلم فيما قاله النووي، ثلثها: فيمن استحق دخول النار أن لا يدخلها، وتردد النووي في اختصاصها به صلى الله عليه وسلم، رابعها: في إخراج الموحدين من النار، وبشاركة في هذه الأنبياء والملائكة والمؤمنون. وفصل القاضي عياض، فقال: إن كانت هذه الشفاعة لإخراج من في قلبه مثقال ذرة من إيمان اختصت به صلى الله عليه وسلم، ولا يشاركه غيره. وإلا شاركه غيره فيها، خامسها: في زيادة الدرجات في الجنة لأهلها، وجوز النووي

اختصاصها به صلى الله عليه وسلم ، سادسها : في جماعة من صلحاء أمته ليتجاوز عنهم في تقصيرهم في لطاعات ، سابعها : فيمن خلد في النار من الكفار أن يخفف عنهم العذاب في أوقات مخصوصة كأبي طالب وأبي لهب ، ثامنها : في أطفال المشركين أن لا يعذبوا ، ذكره جلال الدين السيوطي ، وغيره .

وقد بقوله (لا تمنع) أي لا تعتقد امتناع شفاعته صلى الله عليه وسلم في أهل الكبار وغيرهم ، لا قبل دخولهم النار ولا بعده ، الرد على المعتزلة ومن وافقهم ، وحديث « لا تنال شفاعة أهل الكبار من أمتي » موضوع باتفاق ، وبتقدير صحته هو محمول على من ارتد منهم (وغيره) أي ويجب أن يعتقد أن غيره صلى الله عليه وسلم (من ثم تضي الأخبار) كالأنبياء والمرسلين والملائكة والصحابة والشهداء والأولياء (يشفع) على قدر مقامه عند الله سبحانه وتعالى في أرباب الكبار (كما) أي للحديث الذي (قد جاء في الأخبار) الدالة على ذلك مما أجمع عليه أهل السنة ، ودخل في الغير الشافعي الله سبحانه وتعالى ؛ فإنه يشفع فيمن قال لا إله إلا الله محمد رسول الله ولم يعمل خيراً قط ، والملائكة أيضاً ؛ لقوله تعالى : « ولا يشفعون إلا لمن ارتضى » فيشفعون فيمن كان على مكارم الأخلاق من عصاة بني آدم ، ولا يشفع أحد ممن ذكرنا إلا بعد انتهاء مدة المؤاخضة ، والشفاعة وإن كانت واجبة شرعاً إلا أن لها دليلاً عقلياً أشار إليه بقوله (إذ جاز) الواقع علة لقوله « لا تمنع » يعني : لا تمنع الشفاعة شرعاً ؛ لما ورد من إثباتها ، ولا عقلاً ؛ لأنه يحوز عقلاً

وصحماً عليه تعالى تفضلاً وإحساناً (غفران غير الكفر) من الذنوب بلا، به ولاشفاعة، فبالشفاعة أولى؛ لأنها ليست مستحيلة، بل من مجوزات القبول، وكل ما هو كذلك فهو واجب القبول، ممتنع الرد شرعاً.

وبيان جوازها أن العقل يجوز على الله تعالى أن يعفو عن الصغار مطلقاً، وعن الكبار بعد التوبة قطعاً، وبدونها إن شاء، ولا يعفو عن الكفر قطعاً؛ لدليل السمع، وإن جار عقلاً على الأصح، هذا ما اتفقت عليه الأمة، ونطق به الكتاب والسنة.

احتج أصحابنا على جواز العفو بأمر العقاب حقه تعالى، فيحسن إسقاطه، مع أن فيه نقماً للعبد من غير ضرر لأحد، وفي القرآن: «وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات» «إن الله يغفر الذنوب جميعاً» «إن الله لا يغفر أن يُشرك به، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء» والمراد بغفرائها والعفو عنها: ترك عقوبة صاحبها والستر عليه بعد المؤاخظة.

والحكمة في غفران المعاصي دون الكفر: أنها لا تنفك عن خوف عقاب ورجاء عفو ورحمة، وغير ذلك، بخلاف الكفر، ولأنها لوقت الهوى والشهوة فقط، بخلاف الكفر، فإنه مذهب يعتقد للأبد، وحرمة لا تحتمل الارتفاع أصلاً؛ فكذلك عقوبته، بخلاف المعصية.

نم فرع على ما ذكر قوله: (فلا تُكفر مؤمناً بالوزر) أي: أن مذهب أهل الحق عدم تكفير أحد من أهل القبلة بارتكاب ذنب ليس من المكفرات ما لم يكن مستحلاً له، صغيراً كان ذلك الذنب أو كبيراً،

حالماً كان مرتكبهُ أو جاهلاً ، وسواء كان من أهل البدع والأهواء أولاً .
 وقولنا « ليس من المكفرات » احتراز عما هو منها ، كإنكار علمه
 تعالى بالجزئيات ؛ لأن القائل به كافر قطعاً ، ولو كان من أهل القبلة ، وخالف
 الخروج فكفروا مرتكب الذنوب ولو صفائر ، وأخرج المعتزلة صاحب
 الكبيرة من الإيمان وإن لم تُدْخِلْ الكفر إلا بالاستحلال .

(وَمَنْ يَمُتْ وَلَمْ يَتُبْ) إلى الله تعالى (من ذنبه) هذه المسألة ترجعها
 بعضهم بمسألة وعيب. مد العُصَاق ، وترجمها بعضهم بمسألة عقوبة العصاة ،
 وبعضهم ترجمها بمسألة انقطاع لمدب عن أهل الكبار

وصابطها : أن يرتكب المؤمن كبيرة غير مُكفِّرة بالاستحلال ، ويموت
 بلا توبة (فأمره مَقْضٍ لربه) أى : فذهب أهل الحق إلى أنه لا يُقَطَّع له بغير
 ولا عقاب ، بل هو في مشيئة الله سبحانه وتعالى ، وعلى تقدير وقوع العقاب
 عدلاً منه سبحانه وتعالى يُقَطَّع له بعدم الخلود في النار ، كما أشار إليه المصنف
 بقوله الآتى « ثم الخلود محتجب » بل يخرج منها ، وإنما لم يقطع له بالعفو لثلاث
 تكون الذنوب في حكم المباحة ، ولا بالعقوبة لما سبق من أنه تعالى يجوز عليه
 أن ينقر ما عدا الكفر

تمسك أصحابنا بما عهده الآيات والأحاديث الدالة على أن المؤمنين يدخلون
 الجنة ألبتة ، كقوله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره » ، وقوله عليه
 الصلاة والسلام : « من قال لا إله إلا الله دخل الجنة » وليس ذلك قبل دخول
 النار ؛ فتعين أن يكون جمده ، وهى مسألة انقطاع المذاب ، أو بدونه وهى
 مسألة العفو التام .

(وواجب تعذيب بعض) أى اعتقاد أن يعذب الله تعالى بعضاً من عباده هذه الأمة غير معين (ارتكب كبيرة) أى فعلاً أو تركاً عمداً من غير تأويل يُعذر به شرعاً ومات بلا توبة منه واجب : أى ثابت وواقع سماعاً وإجماعاً ، وقولنا « غير معين » لأن الممين يجوز المغفرة عنه مطلقاً أو توفيقه للتوبة ، وخرج بقولنا « من غير تأويل يعذر به » الصغيرة لغفرانها باجتناب الكبائر وجواز المغفرة عنها وإن لم يحتجب الكبائر ، ودخل في البعض الكافر بناء على أن المراد أمة الدعوة ؛ لأنهم مكلفون بفروع الشريعة ، فلا بد من نفوذ الوعيد في طائفة من العصاة ؛ لأنه تعالى توعدهم ، وكلامه صدق ، والظاهر أن المراد طائفة من كل صنف منهم ؛ لأن الله تعالى توعد كل صنف على حدته ، وما سوى تلك الطائفة فحكمه أنه في المشيئة عند أهل السنة ، وهكذا في كل صنف من العصاة بصنف من الكبائر كالزناة والغصاب وقتلة الأنفس لا بد من نفوذ الوعيد في طائفة منهم أقلها واحد (ثم) من أراد الله تعذيبه من عصاة المؤمنين لا تقول بخلوده في النار ، بل (الخلود مُجْتَنَبٌ) أى اعتقاده ؛ فلا تأخذ به ، لمثل قوله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره » والإيمان عمل خير لا معاصي ؛ فلا بد أن يرى المؤمن جزاءه ، ولا جاز أن يراه قبل دخول النار ثم يدخلها ؛ لقوله « ومأم منها يخرجين » فتعين أنه بعد الخروج منها إن قُدِّرَ له دخولها ، أو بعد المغفرة إن لم يقدر ذلك ، وخروجه من النار ليس بطريق الوجوب عليه تعالى ، بل بمقتضى ما سبق من الوعد ، كقوله تعالى « فمن زُحْزِحَ عن النار وأُدْخِلَ الجنة فقد فاز » وقد علم من قول المصنف رحمه الله تعالى آتياً « قالسيأت عنده بالمثل » إلى هنا بطلان مذهب المعتزلة القائلين

بالإلزام
بأنه لا بد من
الاعتقاد

بإحباط السيئات الحسنات ، كما علم منه أيضاً أن المكلف إما كافر فهو مخلد في النار ، ويختص المنافق بالدرك الأسفل منها ، وإما مؤمن لم يذنب قط كالأبياء ، فهو مخلد في الجنة إجماعاً ، وإما مؤمن مذنّب تاب من جريمته فهو في الجنة قطعاً أو ظناً ، وإما مؤمن مذنّب لم يتب ، والذنب صغيرة فهو في المشيئة ، وإما مؤمن مذنّب لم يتب ، والذنب كبيرة من الكبائر ، فهو محل النزاع ، والصواب أن حكم الفاسق من المؤمنين الخلود في الجنة : إما ابتداءً بموجب العفو أو شفاعته ، وإما بعد التعذيب بالنار بقدر الذنب ، والله سبحانه وتعالى أعلم

(وصف شهيد الحرب) أى اعتقد وجوباً اتصاف هيكل شهيد الحرب بالحياة الكاملة ؛ لقوله تعالى : « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً ؛ بل أحياء » وحياتهم حقيقة لظاهر الآية ؛ وأنهم يرزقون مما يشتهون كما ترزق الأحياء بالأكل والشرب واللباس وغيرها ؛ قال الجزولي : وحياتهم غير مكيفة ولا معقولة للبشر ؛ يجب الإيمان بها على ما جاء به ظاهر الشرع ؛ ويجب السكف عن الخوض في كيفيتها ؛ إذ لا طريق للعلم بها إلا من الخبر ؛ ولم يرد فيها شيء يبين المراد ؛ والحياة : كيفية يلزمها الحسن والحركة الإرادية ؛ أو يصح لمن قامت به العلم ، وقوانا « اتصاف هيكل » على ظاهر النظم من تصاف الذات والروح جميعاً ، والمراد بشهيد الحرب المؤمن المقتول في حرب الكفار بسبب من أسباب القتال لإعلاء كلمة الله تعالى بدون مقارنة سبب مؤثم ؛ ومثله كل مقتول على الحق كالمجروح في قتال البغاة وقطاع الطريق وإقامة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ؛ وأما المقتول في حرب الكفار لإعلاء

كلمة الله تعالى اكن مع مقارنة سبب مؤثم كمن غلّ في الغنيمة أو تحضّ القصد للغنيمة فله حكم شهيد الدنيا ، لا ثوابهم الكامل ، وأما المبتطون والمطمعون ونحوهما من شهداء الآخرة فقط فإنه وإن كان كالأول في الثواب لكنه دوره في الحياة والرزق وأحكام الدنيا ، فإنه يفصل ويصلى عليه ؛ فظهر أن الشهداء ثلاثة : شهيد دنيا وآخر ، وشهيد دنيا فقط ، وشهيد آخرة فقط ، وهذا الثالث خرج بقول الناظم «وصف شهيد الحرب بالحياة» بعد شموله للأولين ، وإرادة الغنيمة أو الوقوع في النقص لا ينافي حصول الشهادة ، وسمى شهيداً لأنه حي وروحه شهدت دار السلام أي دخاتها ، بخلاف غيره فإنه لا يشهدا إلا يوم القيامة ، ولأن الله وملائكته يشهدون له بالجنة (ورزقه) أي وصف الشهيد أيضاً برزق الله إياه (من مشتهى) أي محبوب نعيم (الجنات) جمع جنة ، وتقدم معناها لغة وشرعاً ، وما ورد من أن أرواحهم في أجواف أو في حواصل طير معناه أنها تركب تلك الطير ، أو تكون أجواها لها كالهوادج الشفافة الواسعة ، أو أنها كالطير في سرعة قطع المسافة البعيدة ، لا أن أرواحهم لها أجنحة ، أو أنها تعمر أجساماً آخر ، فتدبرها ، لتلا يلزم التناسخ .

ولما جرى ذكر الرزق في هذه المسألة أتبعها بالكلام عليه فقال : (والرزق عند القوم) يعني أهل السنة (ما به انتفع) أي ماساقه الله تعالى إلى الحيوان فانتفع به بالفعل ؛ فدخل رزق الإنسان والدواب وغيرها ، وشمل المأكول وغيره مما ينتفع به ، وخرج ما لم ينتفع به وإن كان السوق للانتفاع لأنه يقال في عرف الشرع فيمن ملك شيئاً وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع به : إن ذلك ليس رزقاً له ، وبهذا ظهر قول أكابر أهل السنة إن كل أحد

يستوفى رزقه ، وإنه لا يأكل أحد رزق غيره ، ولا يأكل غيره رزقه ، وقصد
الرد على المعتزلة المشار إليه بقوله (وقيل لا) أى : وقال جماعة من المعتزلة
فبهم الله تعالى : لا يصح اعتبار الانتفاع فى الرزق ولا الخلو عن اعتبار الملوكة
(بل) لا بد من اعتبارها ، فهو (ما ملك) أى الملوكة مطلقاً ، انتفع به أولاً
(وما اتبع) هذا القول : أى لم يؤول عليه أثمتنا ؛ افساده طرداً وعكساً ، أما
فساد طرده فلدخول ملك الله تعالى فيه ، ولا يسمي رزقاً اتفاقاً ، وإلا لكان
سبحانه وتعالى مرزوقاً ، وأما فساد عكسه فلخروج رزق الدواب والعبيد
والإماء عند بعض الأئمة ، مع ما يتصور عليه أن يأكل الإنسان رزق غيره ، وأن
يأكل غيره رزقه ، ثم فرع على مذهب أهل السنة قوله (فيرزق الله الحلال) يعنى
بسبب اعتماد القول الأول - وهو أن الرزق ما ساقه الله إلى الحيوان فانفع به -
يجب أن يعتقد أن الله سبحانه وتعالى يرزق الحلال ، وهو ما نص الله سبحانه
وتعالى أو رسوله أو أجمع المسلمون على إباحة تناوله لغير ضرورة ؛ ليخرج
إساعة الفصة بالحر وإباحة الميتة المضطر ، أو اقتضى القياس الجلي إباحة تناوله
بعبه أو جنسه بأن لم يتبين أنه حرام ، ونبه بقوله (فاعلموا) على أنه تعالى يرزق
كل واحد من الأقسام الثلاثة اجتماعاً وانفراداً ؛ فحقه أن يتأخر عن قوله (ويرزق
المكروه) وهو ما نهى الله أو رسوله عنه نهياً غير أكيد ، سواء كان بدلالة
المطابقة أولاً (والحر ما) أى ويرزق الله المحرم ، وهو ما نص الله أو رسوله أو
أجمع المسلمون على امتناع تناوله بعبه أو جنسه أو اقتضى القياس الجلي ذلك
أو ورد فيه حد أو تمزير أو وعيد شديد غير مؤول ، سواء كان تحريمه لفسدة
أو مضرة خفية كالربا ، أو لفسدة ومضرة واضحة كالسم والخمر ، ورد

بهذا على المعتزلة النافين كون الحرام رزقاً ، بناء على التحسين والتقيع
المقليين

ثم ذكر مسألة من التصوف الآتي بعضُ تصاريفه عند قول الناطم
« وكن كما كان خييار الخلق » ، تتعلقها بمبحث الرزق لأن منه ما يحصل بلا
كسب ومنه ما يحصل بمباشرة الأسباب اختياراً فقال : (في الاكتساب)
أى فى أفضليته ، وهو : مباشرة الأسباب بالاختيار كالسفر للأرباح وتعالى
الدواء لتحصيل الصحة أو حفظها ونحو ذلك (و) فى أفضلية (التوكل) من
العبد ، وهو : الاعتماد عليه تعالى وقطع النظر عن الأسباب مع تهيئها ، ويقال
هو ترك السعي فيما لا نسمة قدرة البشر (اختلف) فرجع قوم الأول ؛ لما فيه
من كَفِّ النفس عن التطلع إلى ما فى أيدي الناس ومنهها من الخضوع لهم
والتذل بآيديهم ، مع حيازة منصب التوسعة على عبد الله سبحانه وتعالى
ومواساة المحتاجين وصلة الأرحام بتوفيق الله تعالى . ورجع قوم الثانى ؛ لما فيه
من ترك كل ما يشغل عن الله تعالى ، وحيازة مقام السلامة من فتنة المال
أو المحاسبة عليه ، والاتصاف بالرغبة إلى الله تعالى والوثوق بما عنده ، ولما لم
يكن هذا الإصلاق مرضياً أشار إليه بقوله (والراجع التفصيل) أى : القول
المختار عند القوم : أنهما يختلفان باختلاف أحوال الناس ، فمن يكون
فى توكله لا يسخط عند ضيق معيشته ولا يتطلع لسؤال أحد ولا تتعلق به
نفقة لازمة لمن لا يرضى بحاله فالتوكل فى حقه أرجح ؛ لما فيه من مجاهدة
النفس على ترك شهواتها ولذاتها والصبر على شدتها ، ومن يكون فى توكله على
خلاف ذلك فالأكتساب فى حقه أرجح ؛ حذراً من التسخط وعدم الصبر ،

بل ربما وجب التكشُّبُ في حقه ، وهذا التفصيل (حسبما عرف) من كتب
 القوم ، كالإحياء للغزالي ، والرسالة للقشيري .
 ولكن هذا التفصيل لا يتمشى إلا على أحد طريق العلماء : أن الأكتساب
 ينافي التوكل .

وأما على الطريق الثاني الراجع عند الجمهور فلا : لأنهم عرفوا التوكل
 بأنه : الثقة بالله تعالى ، والإيقان بأن قضاءه نافذ ، واتباع سنة نبيه صلى الله
 عليه وسلم في السَّعى فيما لا بد منه ، سيما المطعم والمشرب ، والتحرز من العدو
 كما فعله الأنبياء عليهم الصلاة والسلام .

ثم شرع في مسائل ينفع علمها ، ولا يضر جهلها في العقيدة لدعاء الحاجة
 إليها ، فقال : (وعندنا) مباشر أهل الحق من الأشاعرة (الشيء هو الوجود)
 أى اسمٌ للوجود الكائن الثابت ، يعنى أن معنى « الشيء » ومدلوله هو
 معنى الوجود ومدلوله ؛ فهما متساويان صدقاً ؛ فكل شيء موجود ، وكل
 موجود شيء ، والمعدوم مطلقاً - ممكناً كان أو محتجماً - ليس بشيء ، ولا ثابت
 فى الخارج ؛ لأن الوجود نفس الحقيقة ، فرَفَعَهُ رَفْعُهُمْ ، ولا واسطة بين
 الوجود والمعدوم ، وهذا الحكم ثابت عندنا بالضرورة ؛ فإنها قاضية بذلك ؛
 إذ لا يُثَقَّلُ من الثبوت إلا الوجود خارجاً أو ذهنياً ، ولا من العدم إلا نقي
 الوجود كذلك (وثابت فى الخارج) خبر قوله (الوجود) الواقع مبتدأ ،
 يعنى : أنا تقطع وتحقق أن حقيقة كل موجود ثابتة ومتحققة فى
 الخارج ونفس الأمر ، واجبة كانت أو ممكنة ، من غير نظر إلى اعتبار
 المعتبر ولا فَرَضِ الفارض ، فما نعتقده حقائق الأشياء ، ونُسَمِّيهِ بالأسماء

من الإنسان والفرس والسماء والأرض أمور موجودة في نفس الأمر ،
وقصدُ الردُّ على فرقِ السوفسطائية الثلاثة :

لعنادية : الذين ينكرون حقائق الأشياء ، ويؤمنون أنها أوهام وخيالات ،
جزموا بأنه لا موجود أصلاً

والعندية : الذين ينكرون ثبوت حقائق الأشياء في نفسها ، وتقرُّرها
على ما تُشاهد عليه ، زعموا أنها تابعة للعند والاعتقاد .

واللاأدرية : الذين ينكرون العلم بثبوت شيء ولا ثبوته ، زعموا أنهم
لا أدريه لهم بحقيقة من الحقائق ، وهم قوم كفار .

(وجود شيء بعينه) أى : أن وجود كل شيء من الموجودات عين حقيقته
وليس زائداً على الماهية ، بمعنى أنه ليس في الخارج والمحسوس إلا الذات
المتصفة بالوجود ، من غير أن يتحقق فيه ذات مبروضة للوجود لها فيه تحقق ،
ولما رضى السمعى بالوجود وجود آخر ، كوجود الذات المتصفة بالحرمة
وعارضها الذى هو الحرمة القائمة بها ، هذا ما عليه الأشاعرة ، وعليه فالمعدوم
ليس في الخارج بشيء ، ولا ذات ، ولا ثابت : أى لا حقيقة له في الخارج ، وإنما
يتحقق بوجوده فيه .

نمذكّر مسألة أخرى مما ينفع علمه ولا يضر جهله ، وهى : إثبات الجوهر
الفرد وحدوثه ، فقال . (والجوهر الفرد) هذه عبارة المتقدمين ، وعبر
المتأخرون بدلها بالجزء الذى لا يتجزأ .

الجوهر : والجوهر : ما يشغل الحيز ، وهو عند المتكلمين : الموجود التحيز بالذات
أعنى ما يتحيز غير تابع في تحيزه لغيره ؛ فخرج الواجب الوجود لا تنفاه التحيز
عنه ، وخرج العَرَض لتبعيته في التحيز لمحلّه ، والمراد من وصفه بالفرد أن

لا يقبل الانقسام أصلاً ، لا قطعاً ولا كسراً ولا وهماً ولا فرضاً ، وقوله :
 (حادث) خبر الجوهر الواقع مبتدأ : أى ثابت مسبق وجوده بالعدم لما
 تقدم من أدلة حدوث العالم وكل جزء من أجزائه التى منها الجوهر الفرد ،
 ولا معنى للحادث إلا ما كان مسبوقاً بالعدم : أى لم يكن : ثم كان (وعندنا
 لا ينكر) ثبوته وتقرره فى الوجود ؛ لجميع الأجسام تركبت منه مع تنهاى
 أحاده فيها ، خلافاً لحكاه الفلاسفة .

ولما اختلف الناس فى انقسام الذنوب إلى صفائر وكبائر أشار إلى ذلك
 مبيناً مختار أهل السنة بقوله (ثم الذنوب) من حيث هى ، والذنب : ماعصى
 الله تعالى به ، أو ما يذم مرتكبه شرعاً ، وبرادفه المعصية والخطيئة والسيئة
 والجريمة والمنهى عنه والمذموم شرعاً ، وقوله (عندنا) أهل السنة ظرف قدم
 على عامله وهو (قسمان) لإفادة الحصر ؛ فيخرج به المرجئة حيث ذهبوا إلى
 أنها كلها صفائر ولا تضر مرتكبها ما دام على الإسلام ، والخوارج حيث
 ذهبوا إلى أن كل ذنب كبيرة نظر العظمة من عصى به ، وكل كبيرة كفر ،
 كما يخرج به من ذهب إلى أنها كلها كبائر ، ولكن لا يكفر مرتكبها إلا بما
 هو كفر منها ، وأبدل من « قسمان » للتفصيل (صغيرة) و (كبيرة) فحذف
 العاطف ، وايسست الكبيرة منحصرة فى عدد مذكور ، وهى - كما قال ابن
 الصلاح - : كل ذنب كبير وعظم عظماً يصح معه أن يطلق عليه اسم
 الكبير ، أو وصف بكونه عظيماً على الإطلاق ، ولها أمارات : منها إيجاب
 الحد ، ومنها الإبعاد عليها بالمذاب بالنار ونحوها ، كان ذلك فى الكتاب
 أو السنة ، ومنها وصف فاعلها بالفسق نصاً ، ومنها اللعن كلعن الله السارق ،

وأكبرها الكفر بالله، ثم انقضى العمد، قلت: في كلام الحافظ السيوطي رحمه الله تعالى مانصه: لا أعلم شيئاً من الكبائر قال أحد من أهل السنة بتكفير مرتكبه إلا الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن الشيخ أبا محمد الجويني من أصحابنا وهو والد إمام الحرمين قال: إن من تعدد الكذب عليه صلى الله عليه وسلم يكفر ككفر كافر يخرج عن الملة، وتبعه على ذلك طائفة منهم الإمام ناصر الدين ابن المنير من أئمة المالكية، وهذا يدل على أنه أكبر الكبائر، لأنه لا شيء من الكبائر يقتضي الكفر عند أحد من أهل السنة، انتهى.

وكل ما خرج عن حد الكبيرة وضابطها فهو صغيرة، ولا تنحصر أفرادها، وقد تنقلب الصغيرة كبيرة بالإصرار عليها والتهاون والفرح والافتخار بها وصدورها من عالم يقتضى به فيها (ثاني) أي وإذا علمت انقسام الذنوب إلى صفائر وكبائر فاعلم أن الكبائر الشاملة للكفر (منه المتأب) (واحد) عينا (في الحال) أي: في حال التلبس بالمعصية فوراً، وقضية كلام النووي أن الوجوب على الفور متفق عليه، بل مجمع عليه، وقوله «منه» أي من جميعه أو بعضه، بناء على صحة التوبة عن بعض المعاصي مع الإصرار على البعض، ولو كان كبيراً، للاجماع على أن الكافر إذا أسلم وتاب عن كفره مع استدامته على بعض المعاصي صحت توبته وإسلامه ولم يعاقب إلا عقوبة تلك المعصية خلافاً لأبي هاشم، والمراد بالمتاب التوبة الشرعية لأنها عند الإطلاق لا تنصرف إلا لها، وهي ما تستجمع ثلاثة أركان: الإقلاع عن المعصية، والندم على فعلها، وهو ركنها الأعظم، والعزم على أن لا يعود إلى مثلها أبداً عزمًا جازماً،

فإذا حصت هذه الشروط صحت التوبة ولو من المعاصي كلها إجمالاً، ولو علمها تفصيلاً، وإن قُيدَ أحدها لم تصح، وهذا إذا كانت المعصية بين العبد وبين الله تعالى لا تعلق بحق آدمي، أما المتعلقة بالآدمي فلها شرط رابع، وهو ردُّ التُّلُامة إلى صاحبها أو تحصيل البراءة منه. ولا خلاف في وجوبها عيناً، إنما النزاع في دلائل الوجوب؛ فمنداناهو السمع كقوله تبارك وتعالى «وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون» وعند المعتزلة العقل، وليس في كلام المصنف ما يفيد توفيق عفران الكبار على التوبة؛ فقد تغفر بالفضل المحض، وقد يخفف منها بالطاعات، وفي حديث أنس رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إذا تاب العبد أنسى الله الحفظَةَ ذنوبه» خرجه ابن عساكر.

ولما ذهب المعتزلة إلى أن من شروط صحة التوبة أن لا يعاود الذنب بعد التوبة، فإن عاوده انتقضت توبته وعادت ذنوبه ردَّ عليهم بقوله (ولا انتقاض) لتوبة التائب الشرعية (إنَّ يَمُدَّ للحال) أي: إن رجع للحالة الأولى التي كان عليها من التلبس بالذنوب، ولا تعود ذنوبه التي تاب منها عليه، بل عودُه وتقضيه معصيةً أخرى، يجب عليه أن يحدد منها توبةً أخرى، كما أشار إليه بقوله (لكن يحدد توبةً لما اقترف) أي للذنب الذي ارتكبه ثانياً، (وإنَّ) طريق (القبول) للتوبة وكيفيته (رأيهم) يعني العلماء (قد اختلف) فقال أهل الحق من أهل السنة: لا يجب على الله عقلاً قبول توبة التائب، بل لا يجب عليه تعالى شيء مطلقاً، وهل يجب قبولها سمعاً ووعداً؟ فقال

إمام الحرمين والقاضي : نعم ، لكن بدليل ظني ؛ إذ لم يثبت في ذلك نص قاطع لا يحتمل التأويل ، وقال إمامنا أبو الحسن الأشعري : بل بدليل قطعي وقد علم من النظم أن توبة الكافر متطوع بقبولها صمعا ؛ لقوله تعالى « قل للذين كفروا إن ينتهوا يُغفر لهم ما قد سلف » .

وتوبة المؤمن العاصي فيها قولان : أحدهما المشهور يقول بقبولها قطعاً ، والآخر الأصح : يقول بقبولها ظناً ، وشرط صحتها : صدورها قبل الغرغرة ، وقبل طلوع الشمس من مغربها .

قال النووي رحمه الله تعالى : ففي حال الغرغرة — وهي حالة النزوع — لا تقبل توبة ولا غيرها ، كما أن الشمس إذا طلعت من مغربها أغلق باب التوبة ، وامتدحت على من لم يكن تاب قبل ذلك ، وهو معنى قوله تعالى : « يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفساً إيمانها ، لم تكن آمنت من قبل » الآية ، هذا عند الأشاعرة .

وأما عند المالكية : فإنها عدم الغرغرة في الكافر دون المؤمن العاصي ثم شرع في المسألة المعروفة عند القوم بالكليات الخمس فقال : (وحفظ دين) أي صيانه ، وهو : ما شرعه الله تعالى لعباده من الأحكام ، عاماً كان كشرية نبينا محمد صلى الله عليه وسلم أو خاصاً كشرية عيسى عليه السلام ، فلا يباح الكفر ، ولا انتهاك المحرمات ، ولذا شرع قتال الكفار الحريين وغيرهم (ثم نفس) عاقلة ، فلا يباح قتلها ، ولا قطع أعضائها ، بغير حق ، ولذا شرع القصاص في النفس والطرف ، وحفظ (مال) وهو كل ما يحل تملكه شرعاً ، ولو قل ؛ فلا يباح بسرقة ولا غصب ، ولذا شرع حدُّ

السرقه وقطع الطريق ، ولهما معاً شرع حد الحرابة ، وحفظ (نسب) وهو ما يرجع إلى ولادة قريبة من جهة الآباء ؛ فلا يباح بالزنا ، ولذا شرع الحد فيه (ومثلها) أى المذكورات فى وجوب الحفظ (عقل) فلا يباح المفسد له ؛ ولذا شرع حد السكر والقصاص ممن أذهبه بجناية عمداً ، والذية فى الخطأ (وعرض) كذلك ، وهو : موضع المدح والذم من الإنسان ؛ فلا يباح نقذ ولا بسب ؛ ولذا شرع حد القذف للعفيف ، والتعزير لغيره ، وآكد الحسة الدين ؛ لأن حفظ غيره وسيلة لحفظه ، ثم حفظ النفوس ، ثم العقول ، ثم الأنساب ، ثم الأموال ، وفى مرتبتها الأعراض إن لم تؤد الأداة فيها إلى قطع النسب ، وإلا كانت فى مرتبة الأنساب (قد وجب) حفظ الجميع فى جميع الشرائع ؛ لشرفها ، كما أخرج بذلك شرعنا ، كقوله عليه الصلاة والسلام «فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام» الحديث ، وفى آخره «ألا لا ترجعوا بعدي كفاراً ، يضرب بعضكم رقاب بعض» وهذا يرجع لحفظ الأديان ، كما أن حفظ الأنساب داخل تحت حفظ الأعراض ، ومن لازم التكليف بذلك التكليف بحفظ العقل ، والله تعالى أعلم .

(ومن لمعلوم ضرورة جحد * من ديننا) أى : وكل مكلف جحد أمراً معلوماً كونه من الدين بالضرورة ، كوجوب الصلاة والصوم وحرمة الزنا والحر ونحوها ؛ فإنه يكفر بذلك ، (و) (يقتل كفراً) إن لم يتب ؛ لأن جحد ذلك المعلوم مستلزم لتكذيب النبي صلى الله عليه وسلم فى إخباره عنه أنه من الدين ، والمعلوم بهذا المعنى : هو ما يعرفُ نسبته إلى الدين خواصه

المسلمين وعوامهم من غير قبول للنشكك ، فالتحق بالضروريات (ليس حد)
أى ليس قتله حدا وكفارة لجرمه ، كما فى سائر الحدود .

(ومثل هذا) أى مثل كفر جاحد هذا المعلوم من الدين بالضرورة وقتنه (من
نقى لمجمع) أى كل مكلف جحد حكما مجمعا عليه إجماعا قطعيا، أى فيكفر بمجرد
ويقتل، وهذا ضعيف وإن جزم الناظم به، والحق القول الثانى أنه لا يكفر نأى
حكم الإجماع إلا إذا كان قطعيا معلوما من الدين بالضرورة .

والإجماع القطعى : هو ما اتفق المتبرون على كونه إجماعا ، بأن صرح
كل من المجمعين بالحكم الذى أجمعوا عليه من غير أن يشذ منهم أحد؛ لإحالة
المادة خطأ

ثم عطف على قوله من نقى لمجمع (أو استباح) أى اعتقد إباحة محرّم
مجمع عليه ولو صغيرة مملوم من الدين تحريمه بالضرورة (كالزنا)
واللواط ولو فى مملوكه ؛ فلا يكفر ، بفعل شئ من ذلك إلا مع الاستحلال ،
هذا مذهب الأشاعرة .

وقال بعض المتأريديّة : استحلال المعصية ولو صغيرة كفر ، إذا ثبت
كونها معصية بدليل قطعى ؛ لأن ذلك من أمارات التكذيب .

وقال البعض الآخر : من اعتقد حلّ محرّم ، فإن كان تحريمه لعينه
كالزنا وشرب الخمر - وقد ثبت بدليل قطعى - كفر ، وإلا فلا ، كما إذا استحل
صوم يوم العيد .

وبين هذا المعطوف وما عطف عليه تلازم أو نساو ؛ فما ذكره المصنف
صريحا إلا تبعاً للقوم ، وإرادة التنصيص على أعيان المسائل ، وزيادة الإيضاح
وقوله (فلنسمع) تكملة .

ثم شرع في مباحث الإمامة تبعاً للقوم وإن كانت من الفقهيّات ، فقال (وواجب) على الأمة وجوباً كفاً (نصبُ إمام) أي إقامته وتوليته؛ فيخاطب بذلك جميع الأئمة ، من ابتداء موته عليه الصلاة والسلام إلى قيام الساعة ، فإذا قام به أهل الحل والعقد سقط عن غيرهم ، لافرق في ذلك بين زمن الفتنة وغيره ، هذا مذهب أهل السنة وأكثر المعتزلة ، ومتى أطلقت الإمامة انصرفت للخلافة ، وهي : رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم .

ووصف الإمام بقوله (عدل) وهو : الذي لا يميل به الهوى فيجور في الحكم ، وهو في الأصل : مصدر مسمى به فوضع موضع العادل ، أو هو مصدر بمعنى العدالة ، وهي الاعتدال والثبات على الحق ، والمراد به عدالة الشهادة ، وهي وصف مركب معنى من خمسة شروط : الإسلام ، والبلوغ ، والعقل ، والحرية ، وعدم الفسق بجراحة أو اعتقاد ، فخرج غير المكلف كالصبي والممتوه ؛ لأنه قاصر عن القيام بالأمور على ما ينبغي ، والعبد ؛ لأنه مشغول بخدمة السيد لا يتفرغ للأمور مستحق في أعين الناس ، لا يُهاب ولا يمتثل أمره ، وأما كونه ذكرًا فهو مأخوذ من تذكير الوصف ؛ فلا يكون الإمام امرأة ولا خنثى مشكلاً ؛ لأنه أشبه النساء النافصات العقل والدين المنوبات من الخروج ، والفاسق لا يصلح لأمر الدين ولا يوثق بأوامره ونواهيه ، والظالم يمتثل به أمر الدين والدنيا ؛ فلا يصلح للولاية ، وقد علم من قوله « نصبُ إمام » أن مستجمع شروط الإمامة الصالح لها لا يصير إماماً بمجرد صلاحته لها واستجماعه شروطها كما اتفق عليه الأئمة ، بل لابد من

نص من الله سبحانه وتعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم ، أو من الإمام السابق ، كما أنه يؤخذ من قوله « عدل » بصيغة الإفراد أنه لا يجوز تعدده في عصر و بلد واحد بالإجماع ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام « مَنْ بايع إماماً فأعطاه صفقة يده ونمرة قلبه ، فليطعمه إن استطاع » ، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر » وفي رواية « فاضربوه بالسيف كائناً مَنْ كان » ثم المراد من كونه عدلاً ، أى ولو ظاهراً عند النصب ؛ لأنه الذى كافئناه به ، وهذه شروط في الابتداء وحالة الاختيار ، وقوله (بالشرع) متعلق بواجب وهو المقصود بالإفادة ، يعنى أن وجوب نصب الإمام على الأمة طريقته الشرع عند أهل السنة وجمهور المعتزلة لوجوه تُعتمدتها إجماع الصحابة رضى الله تعالى عنهم ، حتى جعلوه أم الواجبات ، واشتغلوا به عن دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكذا عقب موت كل إمام إلى وقتنا هذا .

واختلافهم في تعيين مَنْ يصلح خليفة غير قاذح في اتفاقهم على وجوب نصبه ، ولذا لم يقل أحد منهم : لا حاجة إلى الإمام

وكل البيت بقوله : (فاعلم)

وأراد بقوله : (لا يحكم العقل) الرد على بعض المعتزلة حيث ذهبوا إلى أن وجوب نصب الإمام ليس بالشرع (فليس) نصب الإمام (رؤناً) يستقد (وجوباً) (في الدين) متعلق بركنك ، أى لا تقوم من ذكرى له في القواعد الكلامية أنه من القواعد المجمع عليها المنقولة بالتواتر كالشهادتين والصلاة والزكاة وصوم رمضان والحج ، بل ليس هو منها ، وكل ما هو ليس كذلك لحكمه حكم سائر الشرعيات يجب اعتقاد ما صح منها ، ولا يكفر

منكره إلا إذا وجد شرطه لسابق (ولا ترغ) أى لا تخرج (عن) امتثال
 (أمره) ونهيه (المبين) أى الواضح الجارى على قوانين الشرع ، ولا عن
 أمر خلفائه ونوابه ؛ لأن طاعته واجبة على جميع الرعايا بالظاهر والباطن ؛ لقوله
 تعالى « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم »
 ولقوله عليه الصلاة والسلام « من أطاع أميري فقد أطاعني ، ومن عصى
 أميري فقد عصاني » فلا تجوز مخالفته (إلا) إذا أمر (بكفر) صريح أو صمى ؛
 فلا تجوز طاعته إلا إن خيف القتل بقرائن الأحوال ، فإن لم يخف القتل وقدرت
 على طرح عهده (فانبدن) أى فاطرحن (عهده) ويصعب جهره لكفره الموجب
 لاخلأعه عن استحقاق التوفية له ؛ إذ لم يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا ،
 فإن لم تقدر على الجهر بذلك فاطرحه سرا حتى تجد قدرة القيام بخلعه (فإنه يكفيني
 إذا) أى الجائر الذي أمر بالكفر وتلبس به (وحدّه) إذهو الذي ناصيته بيد
 قدرته (بغير هذا) الكفر من جميع المعاصي إذا ارتكبها من غير استحلال (لا يباح)
 أى لا يجوز (صرفه) عن الإمامة وخلعه ، لا سرا ولا جهراً (وليس يعزل)
 الإمام (إن أزيل) أى إذا عقدت البيعة لإمام عادل ، ثم زال (وصفه) السابق ،
 أعنى العدالة ؛ بطروء الفسق ؛ فإنه لا يعزل عند الله تعالى ، وإن استحق العزل ،
 خلافا لطائفة ذهبوا إلى ذلك .

ولما فرغ من الإمامة عقبها بما يتوقف القيام به غالبا عليها ، وهو الأمر
 بالمعروف والنهي عن المنكر ، فقال (وأمر بعرف) وأنه عن منكر وجوبا
 كفاثيا ، وإنما ترك النهي عن المنكر لاستلزام الأمر له ، وآثر الأمر لشرفه ،
 والمُعرفُ لغة : المعروف ، وهو اسم جامع لكل ما عرف من طاعة الله عز وجل

والتقرب إليه ، والإحسان إلى الناس ، وكل ما نَدَبَ إليه الشرع ، والمنكر ضده ، وهو : من الصفات الغالبة ، أى أمرٌ معروفٌ بين الناس إذا رأوه لا ينكرونه . والدليل على وجوبهما بالشرع عندنا الكتابُ والسنة والإجماع ، كقوله تعالى : « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير - الآية » وكحديث أبي سعيد الخدري رضى الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الإيمان » .

ومن شرط الأمر بالمعروف : أن يكون الأمر عالماً بما أمر به وينهى عنه ؛ فلا يحل للجاهل بالحكم النهي عما يراه ، ولا الأمر به ، وأن يأمن أن يؤدى إنكاره إلى منكر أكبر منه ، كأن ينهى عن شرب الخمر ، فيؤول نهيه عنه إلى قتل النفس أو نحوه ، وأن يئلب على ظنه أن إنكاره للمنكر يزيده ، وأن أمره بالمعروف مؤثر في تحصيله ؛ فمقدم الشرطين الأولين يوجب التحريم ، وعدم الشرط الثالث يسقط الوجوب ويبقى الجواز والندب ، ومراتب الإنكار ثلاثة : أقواها أن يغير بيده ، وهو واجب عيناً فوراً مع القدرة ، فإن لم يقدر على ذلك انتقل للتغيير بالقول ، وليكن أولاً بالرفق واللين ، فإن عجز انتقل إلى الإنكار بالقلب وهو أضعفها ، ولا يشكل على هذه القاعدة قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم » لأن معناها : إذا فعلتم ما كلفتم به لا يضركم تقصير غيركم ؛ لقوله تعالى « ولا تزر وازرة وزر أخرى » . ولما كان اجتناب النية والنميمة داخلاً في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، عقبه بقوله : (واجتنب نيمة) أى اقر منها وتباعد عنها ، والأمر فيه للوجوب العيني ، والمراد من الاجتناب : ما يعم القول والفعل والسمع

والاعتقاد والعمل ، والنميمة : نقلُ كلام الناس بعضهم إلى بعض على وجه الإفساد ، أي على جهة يترتب عليها الإفساد بينهم ، وهي محرمة إجماعاً ما لم تدعُ الحاجة إليها ، وإلا جارت ، كما إذا أخبرك شخص أن إنساناً يريد الفتن بك أو بمالك أو بأهلك فهذا ونحوه ليس بحرام ، وقد يكون بعضه واجباً وبعضه مستحباً ، كما صرح به النووي رحمه الله تعالى ، والمذاهب متفقة على أنها كبيرة ؛ لحديث الصحيحين « لا يدخل الجنة نمام »

(وغيبة) أي ويجب عليك أيها المكلف أن تجتنب الغيبة ، وهي ذكر الإنسان بما فيه مما يكرهه ، سواء ذكرته بلفظك أو كتابتك أو أشرت إليه بعينك أو يدك أو رأسك ، وصابطه كل ما أفهمت به غيرك نقصان مسلم هو غيبة محرمة بالإجماع ، وفي القرآن الشريف « أوجب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً - الآية » وكما تحرم الغيبة على المختاب يحرم استماعها وإقرارها ، والغيبة بالقلب محرمة كهي باللسان ، وقد استثنى من ذلك ما نظمه الجوهري في قوله :

لست غيبةٌ ضررٌ وخُذْها مُنْظَمة كأمثال الجواهر
تظلمٌ واستغثت واستغثتِ حذرٌ وعرف واذكرن فسق المجاهر
والتوبة تنفع في الغيبة من حيث الإقدام عليها ، وأما من حيث الوقوع في حرمة من هي له فلا بد فيها من التوبة مع طلب عفو صاحبها عنه ، ولو بالبراءة المجهول متعلقها .

(وخصلة) أي : ويجب عليك أن تجتنب خصلة (ذميمة) أي : مذمومة شرعاً (كالعُجب) وهو : رؤية العبادة واستمظامها من العبد ؛ فهو معصية

متعلقة بالعباد هذا التعاقب الخاص ، كما يعجب العابد بعبادته ، والعالم بعلمه ،
والمطيع بطاعته ؛ فهذا حرام غير مُفْسِدٍ للطاعة ، لأنه يقع بعدها ، بخلاف
الرياء فإنه يقع معها فيفسدها ، وإنما حرم المعجب لأنه سوء أدب مع الله تعالى
إذ لا ينبغي للمعبود أن يستعظم ما يتقرب به لسيده ، بل يستصغره بالنسبة إلى
عظمة سيده . لاسيما عظمته سبحانه وتعالى ، قال تعالى « وما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ
قَدْرِهِ » أي : ما عظموه حق تعظيمه ، ومثل المعجب الظلم والبنى والحرابة
والنمس والخديعة والكذب لغير مصلحة شرعية وترك الصلاة ومنع الزكاة
وعقوق الوالدين (والكبر) وهو بَطْرُ الحق وغمطُ الناس ؛ لحديث « لن
يدخل الجنة مَنْ في قلبه مثقال ذرة من الكبر » فقالوا : يا رسول الله إن أحدنا
يحبُّ أن يكون ثوبه حسنا ونعله حسنة ، فقال صلى الله عليه وسلم « إن الله جميل
يحبُّ الجمال ، ولكن الكبر بطن الحق وغمص - أو وغمط - الناس » بالصاد
والطاء المهملتين ، وبطن الحق : رده على قائله ، وغمصُ الناس : احتقارهم ،
والكبر على الصالحين وأئمة المسلمين حرام معدود من الكبائر ، وهو من
أعظم الذنوب القلبية ، وعلى أعداء الله والظلمة مطلوب شرعا حسن عقلا
(وداء الحسد) أي : ويجب عليك أن تجتنب داء هو الحسد ، وهو : تمنى زوال
نعمة المحسود ، سواء تمنى انتقالها إليه أم لا ، ودليل تحريمه الكتاب والسنة
والإجماع ، ففي القرآن « ومن شرُّ حاسد إذا حسد » وفي السنة « إياكم والحسد ؛
فإن الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب » أو « العشب » (وكالمراء)
أي : ويجب عليك أن تجتنب المراء في الدين ، وهو لغة : الاستخراج ،
ومعرفا : منازعة الغير فيما يدعى صوابه ، ولو ظنا ؛ فالمذموم منه طعنك

في كلام الغير لإظهار خلل فيه لغير غرض سوى تحقير قائله وإظهار مزيتك عليه ، أما إذا كان لإحقاق حق وإبطال باطل فهو مطلوب شرعاً (والجدل) أي : ويجب عليك أن تجتنبه ، وهو : دفع المبدخمة عن إفساد قوله بحجة قائمداً به تصحيح كلامه ، والمحرم منه المراد هنا ما كان لإحقاق باطل أو إبطال حق . وأما كان لإظهار الخلل في كلام الغير لينسب بذلك شرف العلم لنفسه وخسة الجهل لغيره ، وقوله (فاعتمد) تكملة أشار به إلى انقضاء فن العقائد وعامه ، أي : فاعتمد في جزم العقيدة على ما ذكرته لك لأنه مذهب أهل السنة والجماعة

ولذا شرع في فن التصوف ، وهو : علم بأصول يعرف بها إصلاح القلب وسائر الحواس ، وفائدته صلاح أحوال الإنسان ، وقال الغزالي : هو تجريد القلب لله تعالى واحتقار ما سواه ، فقال (وكن) أيها المكلف بعد رفض الموانع والشواغل العائقة عن الوصول إلى الحق في عقدك وقولك وسائر تصرفاتك (كما كان) أي متخلفاً بالأخلاق والأحوال التي كان عليها (خيار الخلق) وأفضل الناس ، وهم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، وأبهم الأحوال لعدم ضبطها ، ويحتمل أن يكون المراد نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم ؛ لأنه جمع ما تفرق في الجميع ، والأولى أنت يراد كل من ثبتت له الخيرية ولو نسبية ، فشملة صلى الله عليه وسلم ، ويشمل الأنبياء والعلماء والشهداء والأولياء والورع والزاهدين والمابدين ، ويكون الكلام موجهاً ؛ لأن من مخاطبين من له قدرة على التوصل إلى صورة مجاهداته صلى الله عليه وسلم ، ومنهم من له قدرة على صورة مجاهدة غيره من الأنبياء ، ومنهم من له قدرة على مجاهدة العلماء ، وهم جرا ، وكن (حليف حلم) أي : مخالفة وملازمة ، والحلم

التحمل والتصبر وتحمل مشاق عباد الله تعالى ، بحيث لا يستفزك الشيطان ولا الهوى ، ولا يحركك الغضب مع التكثير بالإخوان (تابعاً للحق) أى :
لدين الحق مستمسكاً به متمسلاً وأوامره مجتنباً نواهيه ، قال تعالى « وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا » ثم علل الأمر بالتخلق بأخلاق خيار الخلق بقوله (فكل) أى : لأن كل (خير) حاصل (فى) أى بسبب (اتباع من سلف) أى تقدم من الأنبياء والصحابة والتابعين وتابعيهم ، خصوصاً الأئمة الأربعة المجتهدين من أرباب المذاهب المشهورة الذين انعقد الإجماع على امتناع الخروج عن مذاهبهم ، وقوله (وكل شر) علة لنهى مقدر تضمنته الأمر فى قوله « وكن كما كان خيار الخلق » تقديره : ولا تكن كما كان عليه شرارهم من الأخلاق الردية والأفعال الغير المرضية لأن كل شر حاصل (فى ابتداء من خلف) أى بسبب ابتداء بدعة الخلف السوء الذين أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات وهى الأحداث والأختراعات لما لم يكن فى عصره صلى الله عليه وسلم من القرب والعبادات ؛ لأن البدعة هى ما أحدث على خلاف أمر الشارع ودليله الخاص والعام ، بأن يكون الحامل عليه مجرد الشهوة والإرادة (وكل هذى) أى سنة منسوبة (للنبي) محمد صلى الله عليه وسلم (قد رجح) العمل به ، من حيث نسبته إليه ، على ما لم ينسب إليه من الأقوال والأفعال والاعتقادات ؛ فأفضل الأحوال أحواله صلى الله عليه وسلم التى لم تنسخ ولم يكن المقصود بها مجرد بيان جواز الفعل فى الجملة ولا مما قام الدليل على اختصاصه به صلى الله عليه وسلم ، وأما ما نسخ كقيام الليل فهو مرجوح لنا خشية تضييع الفرض أو الإتيان به على كسل وفتور ، وكذا ما قصد به

يكره

عليه الصلاة والسلام مجرد بيان الجواز كوضوئه مرة مرة ، وكذا ما كان مختصاً به عليه الصلاة والسلام كتزوجه أكثر من أربع نسوة (شأ أبيع افعل) أى : فافعل كل هدى بلغك عنه صلى الله عليه وسلم ، أو بلغ إمامك وأخذ به ، وكان مما أبيع لك اتباعه فيه مما لم ينه عنه ولو تنزيهاً ، فيدخل فيه الواجب والمستنوي والمندوب والمباح والمستوى طرفاه فإنه لا عتب عليك في فعله (ودع) أى : أترك فعل (مالم يُبح) لك فعله لتوجه العتب عليك فيه ، كالمنسوخ ، وما كان لمجرد بيان جواز الفعل ، وما كان خاصاً به صلى الله عليه وسلم لا يباح لغيره (فتابع) في عقائدك وأقوالك وأعمالك الفريق (الصالح ممن سلفا) لشدة محافظتهم على ذلك دون غيرهم ؛ لقواه عليه الصلاة والسلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى ، عَضُوا عليها بالنواجذ والصالح هو : القائم بحقوق الله تعالى وحقوق العباد

(وجانب البدعة) المذمومة (ممن خلفا) أى من الفريق الذى جاء بعد خواص الصحابة وعلمائهم ؛ لأن الأمر بالافتداء بالصحابة فى قوله عليه الصلاة والسلام « أصحابى كأنجم » بأهم اقتديتم اهتديتم ، محمول على العلماء منهم ، وإنما طلبت مجانبة البدعة بعد الأمر بمتابعة الصالح لأنه لا يكمل قول الإيمان إلا بالعمل ، ولا يكمل قول ولا عمل إلا بنية ، ولا يكمل قول ولا عمل ولا نية إلا بموافقة السنة ، وكل ما وافق الكتاب أو الحديث أو الإجماع أو القياس الجلى فهو سنة ، وما خرج عن ذلك فهو بدعة مذمومة.

(هذا) الذى ذكرته فى هذه المنظومة من المتفق عليه بين أهل السنة من العقائد : أن العالم حادث ، والصانع قديم ، متصف بصفات قديمة ، ليست

عَيْنُهُ وَلَا غَيْرُهُ، وَاحِدٌ لَا شَبِيهَ لَهُ، وَلَا ضَدَّ، وَلَا نَدَّ، وَلَا نِهَاقَ لَهُ، وَلَا صَوْرَةَ وَلَا حَدَّ. وَلَا يَحُلُ فِي شَيْءٍ وَلَا يَقُومُ بِهِ حَادِثٌ وَلَا تَصِحُّ عَلَيْهِ الْحَرَكَةُ وَالْإِنْتِقَالُ وَلَا الْجَهْلُ وَلَا الْكَذِبُ وَلَا النِّقْصُ. وَأَنَّهُ يُرَى فِي الْآخِرَةِ، وَلَيْسَ فِي حَيْزٍ وَجْهَةٍ، مَا شَاءَ كَانَ وَمَا لَمْ يَكُنْ، وَلَا يَحْتَاجُ إِلَى شَيْءٍ، وَلَا يَجِبُ عَلَيْهِ شَيْءٌ، كُلُّ أَعْمَالِ الْمَخْلُوقَاتِ بِقَضَائِهِ وَقُدْرِهِ، وَإِرَادَتِهِ وَمَشِئَتِهِ، لَكِنِ الْقَبَاحُ مِنْهَا لَيْسَتْ بِرِصَالِهِ وَأَمْرِهِ وَمَحَبَّتِهِ، وَأَنَّ الْمَادَّ الْجَسْمَانِيَّ وَسَائِرُ مَا وَرَدَ بِهِ السَّمْعُ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ وَالْحِسَابِ وَالْمِيزَانِ وَالصِّرَاطِ وَغَيْرِ ذَلِكَ حَقٌّ، وَأَنَّ الْكُفَّارَ يَخْلُدُونَ فِي النَّارِ، دُونَ الْفُسَّاقِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ، وَأَنَّ الْعَفْوَ وَالشَّفَاعَةَ حَقٌّ بِفَضْلِ اللَّهِ تَعَالَى وَعَفْوِهِ، وَأَنَّ أَشْرَاطَ السَّاعَةِ حَقٌّ: مِنْ خُرُوجِ الدَّجَالِ وَيَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ، وَتَزُولِ عِيسَى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، وَطُلُوعِ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا، وَخُرُوجِ دَابَّةِ الْأَرْضِ حَقٌّ، وَأَوَّلِ الْأَنْبِيَاءِ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَآخِرِهِ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَيْهِمْ، وَأَوَّلِ الْخُلَفَاءِ أَبُو بَكْرٍ، ثُمَّ عُمَرُ، ثُمَّ عُثْمَانُ، ثُمَّ عَلِيٌّ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَجْمَعِينَ! وَالْأَفْضَلِيَّةُ بِهَذَا التَّرْتِيبِ كَمَا عَرَفْتَ (وَأَرْجُو اللَّهَ) أَيْ تَمْتَدُّ آمَالِي بِالتَّوَجُّهِ إِلَى أَبْوَابِ فَيْضِ كَرَمِهِ مَعَ غَلْبَةِ ظَنِّي بِإِجَابَتِهِ؛ لِأَنَّ لِرَجَاءِ الْأَمَلِ مَعَ الْأَخْذِ فِي أَسْبَابِ الْمَرْجُو، وَهُوَ هُنَا قَوْلُهُ (فِي الْإِخْلَاصِ) أَيْ فِي اتِّصَافِي بِهِ لِأَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى ذَلِكَ غَيْرُهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، فَلَا يَطْلُبُ إِلَّا مِنْهُ، وَالْإِخْلَاصُ: قَصْدُ وَجْهِ اللَّهِ تَعَالَى خَاصَّةً بِالْعِبَادَةِ، قَوْلِيَّةً كَانَتْ أَوْ فِعْلِيَّةً، ظَاهِرَةً كَانَتْ أَوْ خَفِيَّةً، قَالَ تَعَالَى «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ الْآيَةَ»، وَهُوَ وَاجِبٌ عَيْنِي عَلَى كُلِّ مَكْلَفٍ فِي جَمِيعِ أَعْمَالِ الطَّاعَاتِ؛ لِحَدِيثِ «إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبَلُ مِنَ الْعَمَلِ إِلَّا مَا كَانَ خَالِصًا، وَمَا ابْتَنَى بِهِ وَجْهًا»، وَهُوَ سَبَبٌ

للخلاص من أهوال يوم القيامة ، وفي حديث أنس رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من فارق الدنيا على الإخلاص لله وحده لا شريك له وأقام الصلاة وآتى الزكاة فارقها والله عنه راضٍ » (من الرياء) أى : بدله ، وهو : إيقاع القربة لقصد الناس ؛ فخرج غير القربة كالتجمل باللباس ونحوه فلا رياء فيه ، وهو قسمان : رياء خالص كأن لا يفعل القربة إلا للناس ، ورياء شرك كأن يفعلها لله وللناس ، وهو أخف من الأول ، ويحرم إجماعاً ؛ لقوله تعالى « فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون الذين هم يراءون » ومتى شمل العبادة بطلت إجماعاً ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام فيما يرويه عن ربه عز وجل « أنا أغنى الشركاء عن الشرك ، فمن عمل عملاً أشرك فيه غيرى تركته لشريكى » وإن شمل بعضها وتوقف آخرها على أولها كالصلاة في صحتها تردد ، وإن عرض قبل الشروع فيها أمر بدفعه وعملها ، فإن تغذر ولصق الرياء بصدرة ؛ فإن كانت مندوبةً تمين الترك لتقديم المحرم على المندوب ، أو واجبةً أمر بمجاهدة النفس ؛ إذ لا سبيل لترك الواجب .

(ثم) أى : وأرجو الله (فى الخلاص) أى فى تيسيره (من) الوقوع فى مكاييد الشيطان (الرجيم) بمعنى المرجوم ؛ لأنه مطرود عن رحمة الله تعالى مُبعد عنها ، والمراد به الجنس ، فيصدق بإبليس وأعوانه ، وإنما التجأ إلى الله تعالى فى الخلاص منه لأنه أعدى الأعداء لنا ؛ لقوله تعالى « إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدواً »

(ثم) أى : وأرجو الله سبحانه وتعالى فى الخلاص مما تُسوّله لى
 (نفسى) الأمانة بالسوء والفحشاء ، وأما النفس اللوامة وهى المظمنة فلا
 تدعو إلا إلى الخير (وَالْهَوَى) أى : وأرجو الله أيضاً فى الخلاص مما يدعونى
 إليه الهوى ، وهو بالقصر : نزوع النفس إلى محبوبها وميلها إلى مرغوبها ،
 ولو كان فيه هلاكها ، من غير التفات إلى عاقبة الأمر وما فيه نجاتها ، وإذا أطلق
 انصرف إلى الميل إلى خلاف الحق غالباً ، نحو «ولا تتبع الهوى» سعى هوى
 لأنه يهوى بصاحبه فى النار ، وأما الهواء ممدوداً فهو ما بين السماء والأرض ،
 وكأنه سأل الله تبارك وتعالى البقاء على الحالة الأصلية ، وهى الفطرة
 الإسلامية ، ثم سأل الله النجاة مما يعرض بعدها ، وهو المراد بطلب السلامة
 من كل هذه المذكورات ، ثم بين علة سؤال الخلاص منها بقوله (فمن عمل)
 أى : لأن كل مكلف يعمل (لهؤلاء) أى : لأحد هذه الثلاثة التى هى مبدأ
 كل هلاك ومنشأ كل فتنة (قد غوى) أى فارق الرشيد وخرج عن
 حد الاستقامة .

(هذا) علم ، أو أسأل الله هذا (وأرجو الله) رجاء متجدداً بتجدد
 الأحوال والأزمنة والأمكنة (أن يمنحنا) أى يعطينا معاشر أهل الطاعة
 من المسلمين ، ويحتمل أهل العلم ، ويحتمل خصوص الناظم ، فإظهار العظمة
 لتأهيل الله إياه للطلب ، وذلك نعمة ينبغى إظهارها ، وضمير العظمة هو
 المفعول الأول ، والثانى «حجتنا» ووسط بينهما قوله (عند) ورود (السؤال)
 علينا من الغير (مطلقاً) أى فى الدنيا ، أو فى القبر ، أو فى القيامة (حجتنا)

أى ما نحتاج به احتجاجاً صحيحاً مقبولا شرعياً على جواب ذلك السؤال ،
بحيث يكون مقبولا لاطمئن فيه ولا امتناع من قبوله .

ولما كانت الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم مقبولة غير مردودة ختم
كتابه بها بعد البداءة بها لتكون وسيلة لقبول ما بينهما ؛ فقال : (ثم الصلاة
والسلام الدائم) كل منهما ؛ أى الدائم فضلهما وثمرتهما ، لأنهما عزّازان
ينقضيان بمجرد النطق بهما (على نبي دأبه) أى عادته المستمرة (المراحم)
السكاملة : جمع مَرَحمة ، بمعنى الرحم أو الرحمة ، والمعنى ثم الصلاة والسلام على
نبي موصوف بأنه لا عادة له إلا المراحم : أى شيعته وخلائقه التى الناس
أحوج إليها منهم لغيرها زمن العتة الرحمة واللفظ والشفقة ، فرجع النظم
حينئذ إلى قوله تعالى : « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » ، حتى للكفار بتأخير
المذاب ، فلم يماجلوا بالعقوبة كسائر الأمة المكذبة ، وعين المراد من النبي
يأبدال (محمد) صلى الله عليه وسلم (وصحبه) صلى الله عليه وسلم : أى
والصلاة والسلام على صحبه (و) على (عترته) صلى الله عليه وسلم بالمشناة فوق ،
وم أهل بيته .

ثم عظم في الدعاء لأفضليته ، فقال (وتابع) أى والصلاة والسلام على كل
متبع (لهجه) أى طريقته صلى الله عليه وسلم وسنته (من أمته) أى من جميع أمة
إجابته صلى الله عليه وسلم من أهل طاعته إلى يوم القيامة ، وهذا القيد لبيان
الواقع : لأن المتبع لشريعته صلى الله عليه وسلم لا يكون إلا من أمته ، لعموم
بعثته صلى الله عليه وسلم .

هذا ، والمرجو من صاحب العقل السليم ، والخلق القويم ، أن يستر
هَفَوَاتِي ، وَيُقِيلَ عَثْرَاتِي ؛ فإنه قل أن يخلص مصنف من الهفوات ، وينجو
مؤلف من العثرات ، مع عدم تأهلي لذلك ، وقُصُوري عن الوصول إلى ما هنالك ،
متوسلاً بصاحب الوسيلة والمقام المحمود أن يجعله يوم الورد ، وُصْلَةً لخواصه
المورود ، وأن ينفع به كما تقع بأصوله ، وأن يجعله خالصاً لوجهه ، متفضلاً
بقبوله ؛ إنه على ما يشاء قدير ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه
وتابعيهم إلى يوم الدين .

قال مؤلفه وجامعه الفقير الحقير عبد السلام بن إبراهيم المالكي اللقاني :
فرغت من جمعه يوم الخميس المبارك لعشرين خلت من رمضان المعظم قدره
من تهور السنة السابعة والأربعين بعد الألف من الهجرة النبوية ، على
صاحبها أفضل الصلاة وأتم التسليم ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ،
وهو حسبي ونعم الوكيل ، نعم المولى ونعم النصير ، والحمد لله رب العالمين .

والحمد لله رب العالمين أولاً وآخرأ ، وصلاته وسلامه على سيد الأولين
والآخرين ، سيدنا محمد بن عبد الله ، وعلى آله وصحبه
ومن سلك طريقته من المسلمين ، ربنا لا تزغ قلوبنا
بعد إذ هديتنا ، وهب لنا من لدنك
رحمة ، إنك أنت الوهاب